الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
نيابة مديرية الجامعة للتكوين العالي في الطور الثالث, التأهيل الجامعي, البحث العلمي
و التكوين العالي فيما بعد التدرج
Vice-rectorat de la formation de troisième cycle, l'habilitation universitaire,
la recherche scientifique et la formation supérieure de post-graduation
جامعة وهران 1 أحمد بن بلة
Université Oran 1

كليّة العلوم الإسلاميّة

قسم العلوم الإسلاميّة

الاعتراضات الأصوليّة للإمام الأبياري على الجويني الشّافعي من خلال كتاب: (التّحقيق والبيان في شرح البُرهان)

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطّور الثّالث في العلوم الإسلاميّة، تخصّص: فقه مالكي وأصوله

إعداد: حطاب أحمد حسام الدّين تحت إشراف أ/د: حمحامي مختار

أعضاء لجنة المناقشة:

أ/د: عشّاب محمّد	رئيسا	جامعة وهران1
أ/د: حمحامي مختار	مشرفا ومقرّرا	جامعة وهران1
أ/د: بوقنادل عبد اللّطيف	عضوا	جامعة وهران1
د: منصوري محمّد	عضوا	جامعة سيدي بلعبّاس
د: ياحي مصطفى	عضوا	جامعة بشار

السّنة الدّراسيّة: 2024م-2025م/1445هـ/1446هـ

بسم اللّٰه الرحمن الرّحيم

همسات إهداء

إليك والدي العزيز-رحمك الله- .....

ما كان برّك لينقطع برحيلك، أو يُنسيني بحرَ جميلك...

فما رحل إلّا جسدُك تاركًا خلفه قلوبًا أسيّة، وعيونا بالدّمع سخيّة....

ولكنّ عزائيَ فيك الدّعاء، والذّكر والثّناء، وأنّك شهيد الوباء.....

وقستُ بك الأعيانَ حيّا وميّتاً فوالله ما جاء القياسُ بأمثال

ولو أنّ إنسانا من الموت يُفتدى فديتك بالنّفس النّفيسة والآل[1]

إليكِ أمّي الغالية: ولو ذهبت أذكر المقالات فيكِ وأستقصيها، وأنسبُها إلى قائليها وأعزوها، ما كنتُ لأدنى أياديكِ موفيها.....

إلى الخلّ الوفي، ومنبع الحبّ الدّفي: **أمِّ الصّفي....**

---

1 – أحمد شوقي

شكر وتقدير

لا يسعني إلّا أن أعبّر بكلمات الشّكر العميق، والامتنان الصّادق عمّا يكنّه صدري من مشاعر العرفان والتّقدير لكلّ من بذل لي يد العون والدّعم أثناء إعداد هذه الرّسالة، سواء بإرشاد ونظر، أو هداية لمصدر، أو تشجيع وتحفيز، أو دعاء.

وأخصّ بالذّكر شيخي وأستاذي الفاضل الذي أشرف -تفضّلا- على إعداد هذه الرّسالة؛ معالي الأستاذ الدكتور: حمحامي مختار؛ فقد خصّني بالكثير من الجهد والوقت والحرص، وأمدّني بتوجيه متواصل، ولا أملك شيئا يوازي فضلَه هذا إلّا الدّعاء له بتمام الصّحة والعافية، والعمر المديد، والعطاء الدّائم في الخير، وأن يكمل الله -تعالى- له طريقَ الوصول إلى مرضاته، ويجزلَ له المثوبة.

كما أرفع أسمى آيات الشّكر الجزيل الى أساتذتي الكرام في قسم العلوم الإسلاميّة بجامعة وهران، الذين أناروا لنا دروب العلم والفهم.

والشّكر الصّادق الخالص موصول -أيضا- إلى السّادة الأفاضل، الأساتذة الذين تفضّلوا بقبول مناقشة هذه الرّسالة وتقويمها، وشرفوني بالنّظر فيها، فجزاهم الله -تعالى- عنّي خير الجزاء.

إشراقات

ولا ينبغي لحصيفٍ يتصدَّى إلى تصنيف أن يعدلَ عن غرضين: إمّا أن يخترع معنًى، أو يبتدع وضعاً ومتناً،... وما سوى هذين الوجهين؛ فهو تسويدُ الوَرَق، والتحلّي بحلية السّرق

عارضة الأحوذي: الطبعة المصريّة1/4.



المقدّمة

مقدّمة

بسمك اللهمّ يا واجب الوجود؛ ولك الحمد يا واسع الرّحمة والجود، أنت الذي لاينقُص فيضُك العطّاء، وكلتا يديك بالخير سحّاء، لك النّعمة السّابغة، والحجّة البالغة، وفي عفوك عياذ العباد، ومنك المبدأ، وإليك المعاد، والصّلاة والسّلام على محمّد خيرِ هاد، وأطهر العبّاد، وعلى الصّحب والتّابعين ومن تبِعَ بإحسان إلى يوم التّناد.

وبعدُ،

فلا شكّ أنّ علم أصول الفقه من أفضل علوم الشّريعة قدرا، وأنّ المشتغلين به هم الصّفوة رفعة وفخرا؛ فهو الحاكمُ على علوم الفقه وقواعده، وميزانُ النّظر في نصوص الشّرع ومقاصده، وشفاء غليل أهل البحث والتّدقيق، وكفاية أرباب الطّلب والتّحقيق، وكيف لا يرقى ذلك الرُّقيَّ علمٌ "ازدوج فيه العقل والسّمع، واصطحب فيه الرّأي والشّرع، وأصول الفقه من هذا القبيل؛ فإنّه يأخذ من صفو الشّرع والعقل سواءَ السّبيل؛ فلا هو تصرّف بمحض العقول؛ بحيث لا يتلقّاه الشّرع بالقَبول، ولا هو مبنيٌّ على محض التّقليد الذي لا يشهد له العقل بالتّأييد والتّسديد"[1].

ولسموّ شرفِ "علم أصول الفقه ورفعته؛ وفّر الله دواعي الخلقِ على طِلبته"[2]، فانكبّ عليه أهل البحث والنّظر، ورسموا في دَرسه شتّى بناتِ الفِكَر، وإنّ النّاظر فيما وقّته نُظّارُ هذا الفنّ من مناهج رفيعة، وما اكتنزته مدوّناتهم من آراءَ ومقاربات بديعة؛ ليجزم بأنّ مسلك النّقد ساوقَ -باتّساق- هذا العلمَ منذ نشأته، وساهمَ في نضج المعرفة الأصوليّة في منحيَيها: العلميّ والمنهجي.

ومسلك النّقد -لا جرَم- يُعتبرُ منهجا قويّا لتشييد صرح صحيح المعرفة وسليمِها، وأساسا متينا لتقويمها وتقييمها، ومُرتكزا لِميز صحيحها من سقيمِها، وهو -مع هذا- من أهمّ أسباب نضج العلوم وتطوّرها، ولذلك اهتمّ به علماء الإسلام، وعدُّوه منهجا ممهِّدا، وطريقا بالوحيِ مؤيَّدا، وذلك تأسيسا على التّوجيه القرآنيّ العامّ الدّاعي إلى إعمال النّظر في الأحكام، وتطلّب الحُجّة والبُرهان، وعدم التّسليم للدّعاوى دون بيان.

---

1 – أبو حامد الغزالي (505هـ)، **المستصفى**، تح: تحقيق: محمد عبد السّلام عبد الشّافي، ط:1 (1413هـ/1993م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص4.

2 – بدر الدّين الزّركشي(794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط:1 (1414هـ/1994م)، دار الكتبي، مصر، ج1، ص22.

ولذلك كان للمحدّثين عنايةٌ بنقد الحديث، ولعلماء العقيدة عناية بنقد الفرق والنّحل، وللمؤرّخين ميدانُ نقد حوادث الزّمان وأخبار الأيّام، ولأهل كلِّ فنّ حظُّهم من الردّ والنّقد، وليس ميدان الأصول -في ذلك- بدعا ولا استثناء؛ حيثُ ازدوج فيه -كغيره من العلوم- العرض والاعتراض، وانصهرت فيه المناهجُ والمسائل، وما فتئ الأصوليّون يعترضُ بعضُهم على بعض في شتّى قضايا علم أصول الفقه منذ نشأته إلى زمان النّاس هذا.

وتتعاقب الأزمان وتترى الأجيالُ، ويشاء الله -سبحانه وتعالى- أن يكون في كلّ جيل أصوليّون عظماء، وسادة أجلّاء، قلّ أن يجود الدّهرُ بنظرائهم، وبما أبدعته أقلامُهم، ويعدُّ الإمام الجوينيُّ في طليعةِ أولئك الأعلام، وقد كان كتابُه الشّهير: **(البُرهان في أصول الفقه)** من أعظم ما ألّفه، ولذلك عُدّ من أقطاب هذا الفنّ وأمّهاته.

وقد بسط له بعضُ المالكية كفَّ العناية، فأنزلوه منزلته، وكانوا أحقّ به وأهلَه، والإمام الأبياريُّ المالكيُّ أحدُ هؤلاء الفحول الذين انتدبوا لهذا الكتاب بالشّرح والتّعليق، والبيان والتّحقيق، وما فاوت اللهُ بين العقول والأفهام؛ إلّا لتتوزّع الآراء وتتنوّعَ الأحكام؛ فجاء شرحُه الموسوم بـ: **(التّحقيق والبيان في شرح البرهان)** موسوعة نقديّة حاويةً للكثير من الاعتراضات العلميّة في مختلف المسائل الأصوليّة والعلميّة، ممّا يؤهّلها لتكون جديرة بالبحث والمناقشة، وحريّة بالنّظر والمُفاتشة، فاخترت بحثَ هذا الموضوع، بعد استشارة واستخارة، وموافقةِ اللّجنة العلميّة الجامعيّة الموقّرة.

تساؤلات الدّراسة

تجيب هذه الدّراسة الموسومة بـ: الاعتراضات الأصوليّة للإمام الأبياريّ على الإمام الجوينيّ من خلال كتاب: **(التّحقيق والبيان في شرح البُرهان)** على جملة من التّساؤلات، والتي يُمكن ترتيبُها وفق مُستويين اثنين:

1 – التّساؤلات المحوريّة: والأسئلة في هذا المقام مبنيّة على مكوّنات المشكل الرئيس في البحث، وهي الاعتراضات الأصوليّة تنظيرا، وتنزيلا على كتاب **(التّحقيق)**، وتُثار في هذا السّياق تساؤلات حول ماهية الاعتراضات الأصوليّة، ودورها في تصحيح المعرفة الأصوليّة، وتنقيح المناهج الاستدلاليّة، وتطبيق ذلك من خلال الاعتراضات الّتي أبداها الشّيخ الأبياريّ على الإمام أبي المعالي في مدوّنة **(التّحقيق والبيان)**.

كما تُساق هنا -أيضا- تساؤلات عن النّواظم الكليّة، والمثارات العامّة، والمناهج المُستثمرَة، والأساليب المُسطّرة في اعتراضات الشّيخ الأبياري.

ويلحق بهذا القسم من التّساؤلات ما هو كالتّتمّة له، وتدور حول مدى تحلّي الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ بالإنصاف والحياديّة في طرحه النّقديّ داخلَ الكتاب، قال الإمامُ ابن السّبكي في سياق حديثه عن الشُّرّاح المالكيّة لكتاب **(البُرهان)**: "وهؤلاء كلُّهم عندهم بعضُ تحامل على الإمام من جهتين؛ إحداهما: أنّهم يستصعبون مخالفة الإمام أبي الحسن الأشعريّ، ويرونها هجنةً عظيمة، والإمام لا يتقيّد لا بالأشعريّ ولا بالشّافعيّ، لا سيّما في **(البُرهان)**، وإنّما يتكلّم على حسب تأيدَة نظره واجتهاده، وربما خالف الأشعريَّ وأتى بعبارة عاليّة على عادة فصاحته، فلا تَحملُ المغاربةُ أن يُقال مثلُها في حقّ الأشعريّ"[1]، وأمّا الجهة الثّانية؛ فقد شرحها بقوله: "والثّانية: أنّه ربما نال من الإمام مالك -رضي الله تعالى عنه-، كما فعل في مسألة الاستصلاح والمصالح المرسلة وغيرها، وبهاتين الصّفتين يحصُل للمغاربة بعضُ التّحامل عليه، مع اعترافهم بعلوّ قدره، واقتصارهم -لا سيّما في علم الكلام- على كتبه، ونهيهم عن كتب غيره"[2]ن وهذا النّقل يُصرّح فيه ابن السّبكي بتحامل الأبياريّ على الجوينيّ، ومجانبته للعدل والإنصاف، ولا شكّ أنّها دعوى خطيرة، ومجازفة كبيرة، لا يُمكن قبولُها دون النّظر في كتاب الأبياري.

ولمّا كان تكشّف ذلك الادّعاء المزعومِ مُحتاجٌ إلى دراسة ردود الأبياري ونقوده؛ فإنّ هذه الدّراسة تحاول أن تجيبَ على سؤالات هامّة في هذا السّياق: ما مدى صحّة دعوى التّحامُل التي أطلقها ابنُ السّبكي على شرح الأبياريّ لكتاب **(البُرهان)**؟، وهل اعتراضات الإمام الأبياريّ على نصوص البُرهان تحامل أم تفاعل؟، إنصاف أم إجحاف؟، تحقيقٌ وبيان أم نقد دون بُرهان، ثمّ ما أثر المنزعِ العقديّ الأشعريّ للأبياريّ، وانتسابِه المذهبيّ لطريقة إمام دار الهجرة في إثارة تلك النّقود وتقريرها، والاستدلالِ عليها وتحقيقها؟.

2 – التّساؤلات الفرعيّة: والأسئلة الأساسيّة في هذا المقام تتلخّص فيما يلي: كيف ظهر

1– ولعلّ الإمام تاج الدّين ابن السّبكي هو أوّل من أثار هذا الادّعاء، **يُنظر**: عبد الوهّاب بن السّبكي (771هـ)، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، تح: محمود محمّد الطّناحي، عبد الفتاح محمّد الحلو، ط: 2 (1413هـ)، هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الجيزة، مصر، ج5، ص192.

2 – المصدر نفسه، ج5، ص193.

الاعتراض الأصـولي؟، وما هي مقاصـده وأدواته؟، وما أسـبابُه وبواعثُه، وما أثره في الدّرس الأصـوليّ بصفة عامّة؟.

الفرضيّات

تقومُ فصول هذه الدّراسة على تأسيس جملة من الافتراضات، وهي أنّ الاعتراضات الأبياريّة في موسوعته كانت ثمرة منهج التّحقيق الذي سلكه، وأنّه كان منهجيّا وموضوعيّا فيها دون أدنى تحامُل، وأنّه قصد بها ردّ الكثير من المقرّرات العلميّة الأصوليّة إلى نصابها الحقّ؛ لا سيّما ما تعلّق منها بالدّرس الأصوليّ المالكي.

أسباب اختيار الموضوع

هذا، وقد وقع اختياري في مرحلة الدّكتوراه على موضوع الاعتراضات الأصوليّة للإمام الأبياريّ على الإمام الجوينيّ من خلال كتاب (**التّحقيق والبيان**) للمبرّرات والدّواعي التّالية:

1 – ميلُ النّفس إلى البحث في ميدان أصول الفقه المُقارِن بين المدرسة المالكيّة والشّافعيّة؛ فانتخبت موضوعا يحقّق طرفا من هذا الغرض.

2 – الرّغبة في سبر أغوار الفكر الأصوليّ عند العلمَين الذَين تدور الدّراسة حول أنظارهم، ومن وراء ذلك؛ محاولةُ الإجابة عن بعض الإشكاليّات والأسئلة التي ألحّت في النّفس، ممّا له صلة بذلك.

3 – الحرص على ارتباط موضوع الدّراسة بكتُب أصوليّة عظيمة، من منزلة (**البُرهان**)، و(**التّحقيق والبيان**)، ولا شكّ أنّ الدّراسة والبحث في مدوّناتٍ من هذا المستوى يعود بالنّفع العميم على الباحث.

4 – التطلّع إلى الوقوف على مناهج العلماء في إدارة النّزاع الأصوليّ، لا سيما في المسائل العلميّة الأصوليّة المهمّة، وذلك من خلال البحث في المحالّ التي اعترض فيها الأبياريُّ على إمامِ الحرمين، كما أنّ مقارنة الآراء الأصوليّة، وبيانَ مآخذها، وتحريرَ محلّ النّزاع فيها؛ ممّا يكسب الباحث والقارئ ملكة علميّة أصوليّة، ويوسّع مداركه في هذا الفنّ.

5 – العزم على انتخاب موضوع يتّسم بالشّموليّة والاتّساع؛ فالموضوع المُنتخب لا يختصّ ببعض أبواب الأصول، ولا يُهمل أيّ فصل من فصوله، بل يشمل عامّة الأبواب والمباحث، وهذا يُلزِم

الباحثَ الإطّلاع والقراءة الواسعة في أمّهات الكتب الأصوليّة، ولا ريب في أنّ عوائد النّفع في مثل هذا العمل عظيمة.

6 – الرغبة في تنويع مجالات البحث بين مرحلتي الماستر والدّكتوراه، وقد وقع الاختيارُ في مرحلة الماستر على موضوع: منهج البسط والاستدلال عند الإمام المازري من خلال كتابه **(شرح التّلقين)**، وهو موضوع مرتبط بكتاب موّسع من كتب الفقه الاستدلاليّ؛ فأردت أن يكون ميدان البحث في مرحلة الطّور الثّالث أصوليّا محضا، من خلال دراسة جانب النّقد عند الإمام الأبياريّ.

تلكم هي أهمّ الأسباب التي وجّهتني نحو هذا الاختيار، وأسأل الله التّوفيق والسّداد وأن يرزقني الصّبر على تحمل متاعب البحث ومشاقّه.

أهمّيّة الدّراسة

تظهر هذه الأهمية من خلال اعتبارين اثنين، وهما:

1 – مكانة المُؤلّف والمُؤلَّف: أمّا المؤلِّفان فهما: الشّيخ الأبياريّ المصريُّ المالكيّ، الذي حلّاه ابنُ عقيل[1] بأنّه خيرٌ من الإمام الرّازي في ميدان أصول الفقه، والإمام أبو المعالي إمامُ الحرمين، وهذا الرّجل –عند الدّارسين لعلوم الشّريعة– أشهرُ من نار على علم؛ إذ يُعدّ من أوسع النّاس علما في ميادين الفقه والأصول وغيرها، قال ابن السّبكي: "من ظنّ أنّ في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته فليس على بصيرة من أمره، ومن حسِب أنّ في المصنّفين من يحاكي بلاغته فليس يدري ما يقول، ولا يشُكُّ ذو خبرة أنّه كان أعلم أهل الأرض بالكلام والأصول والفقه"[2]؛ فبحث الفكر الأصوليّ عند هؤلاء الأقطاب وأمثالِهم؛ ممّا لا يُختلف في أهمّيته.

وأمّا المؤلَّفُ؛ فإنّ كتابَ **(البُرهان في أصول الفقه)** من أفضل ما صُنّف في علم الأصول بعد **(الرّسالة)**؛ لمكان التّحقيق فيه، وقد وضعه الإمامُ الجوينيُّ وفق أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد[3]، بالإضافة إلى أنّه موسوعة حاوية للكثير من الآراء العلميّة الأصوليّة الّتي لا يُمكننا الاطّلاع عليها إلّا

---

1 – ستأتي ترجمتُه.

2 – والإمام ابن السّبكي كثيرا ما يُثني على الإمام في سياقات مختلفة، **يُنظر**: عبد الوهّاب بن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكُبرى**، ج5، ص169.

3 – المصدر نفسُه، ج5، ص192.

من خلال مدوّنات علميّة من طينة كتاب مثله، ممّا أهّله ليكون -بحقّ- أحدَ الأركان الأربعة التي قام عليها علمُ أصول الفقه[1]، وأمّا مُدوّنة (**التّحقيق والبيان**)؛ ففضلها من فضل أصلها، وفضلِ ما وُقّت فيها من نقد وتحقيق وبيان.

2 – مجال الدّراسة: وهو جانب النّقد والاعتراض في أصول الفقه، وهو -على كونه مجالا مهمّا في الدّراسة الأصوليّة-، ميدانٌ متروك غيرُ مسلوك كثيرا في البُحوث العلميّة المُـــعاصرة، كما أنّ دراسة تاريخ الاعتراضات في علم الأصول من شأنه أن يبرز جانبا مهمّا من تاريخ نشأة علم أصول الفقه، ويكشفَ عن المسالك المُـــنتخبة في تقويم الآراء الأصوليّة، ويوقفَ النّظر على سُبلِ التّقليل من دائرة الخلاف فيها.

أهداف الدّراسة ومقاصد البحث

يتشوّفُ البحثُ إلى جملة من المقاصد الأصليّة والتّابعة؛ فأمّا الأهداف الأصليّة الرّئيسة للدّراسة فهي: معاينة أهمّ محالّ الاعتراض التي أبداها الإمام الأبياريُّ على أبي المعالي الجويني، وتحديدُ ملامح المنهج المطروق في تلك المنظومة النّقديّة، والكشـــفُ عن مثاراتها العامّة، ونواظمها الكليّة، مع تحقيق النّزاع في جملة منها، من خلال عرض المسألة الاعتراضيّة وفق منهج المقارنة بين الرّأي المُعترِض والآخرِ المُعترَض عليه.

وأمّا الأهدافُ التّابعة؛ فترجع إلى محاولة دراسة الفكر الأصوليّ النّقدي عند رجل فذّ من رجالات المالكيّة، وتقديمِ صورة واضحة لمدى استقلاليّة الإمام الأبياريّ في عرضه الحجاجي، وإنصافيّته في اختياراته الاعتراضيّة، ومعرفة أثر هذا الفكر المتميّز في الفكر الأصوليّ، وخاصّة ما تعلّق منه بالمذهب المالكيّ، كما يقصد البحثُ إلى إبراز التّفاعل والتّناغم العلميّ بين المدرستين المالكيّة والشّافعيّة، وفتح الآفاق لمدّ جسور معرفيّة أخرى، وتحقيقِ القول في بعض الدّعاوى التي قد تعكّر صفو ذلك التّناغم.

دراسات من سلَف

موضوع الاعتراضات الأصوليّة بشكل عام كان اختيارَ البعض من الباحثين في ميدان الدّراسات الأصوليّة من خلال مشاريعهم البحثيّة، ونذكر منها -على سبيل المثال لا الحصر- ما يلي:

---

4 – عبد الرّحمن بن خلدون (808هـ)، **العِبَر، وديوان المبتدأ والخبر، في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر**، ط:1 (1401هـ/1981م)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج1، 576.

1 – اعتراضات الشّيخ البابرتيّ الحنفيّ[1] المتوفّى سنة: (786هـ) على مختصر الإمام ابن الحاجب المالكيّ[2] المتوفّى سنة: (646هـ) من خلال كتاب (**الرّدود والنّقود شرح مختصر ابن الحاجب**)، من أوّل الكتاب إلى أخر الإجماع: دراسة أصوليّة نقديّة، رسالة دكتوراه من إعداد الطّالب: أحمد عبد الله فتحي سعد سيّد، ومن إشراف الدّكتور: حمزة أسامة محمّد عبد العظيم، والدّكتور: السّيّد عبد اللّطيف كسّاب، قدّمت ونوقشت بجامعة الأزهر، كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة للبنين بالقاهرة، سنة: (1437هـ/2016م)، ورسالة ماجستير أخرى بنفس العنوان تقريبا، وهي: اعتراضات البابرتيّ الأصوليّةُ على ابن الحاجب في مباحث الكتاب والسّنّة، رسالة ماجستير من إعداد الطالب: مصّاص أحمد، ومن إشراف الدّكتور: خالد ملّاوي، قدّمت بجامعة أحمد دراية بولاية أدرار، كليّة العلوم الإسلاميّة، قسم الفقه والأصول، ونوقشت سنة: (2019م).

2 – اعتراضات برهان الدّين العِنري[3] الأصوليّةُ من خلال شرحه لـ: (**منهاج الوصول إلى علم الأصول**) للبيضاوي، من بداية المجمل والمبيّن، إلى نهاية الكتاب: دراسة أصوليّة تحليليّة، رسالة دكتوراه؛ قدّمت ونوقشت بالجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، من إعداد الطّالب: عمر دبيان محمّد العوفي، وتحت إشراف الدّكتور: سعد رجاء فريج العوفي، ونوقشت بتاريخ: (2020/1/1م).

---

1 – هو: الشّيخ الإمام محمّد بن محمود بن أحمد البابرتي، علَم من أعلام الحنفيّة، وأحد رجالاتها الكبار، أخذ عن الشّيخ أبي حيّان، وعن الشّيخ الإمام شمس الدّين الأصبهاني، كان خيّرا ذا مناقب، وافرَ العقل، فاضلا، صاحبَ علم، صنّف (**النّقود والرّدود**) شرحا لمختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، وشرح عقيدة النّصير الطّوسي، مات سنة: (786هـ)، **يُنظر**: ابن حجر العسقلاني (852هـ)، **الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة**، ط:2 (1392هـ/1972م)، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد، الهند، ج6، ص1.

2 – هو: أبو عمرو، عثمان بنُ عمر بن أبي بكر المصري، الشّهير بابن الحاجب، فقيه مالكيّ، كان والده حاجباً للأمير عزّ الدّين موسك الصّلاحي، برع في العلم والتّعليم، له تصانيف بديعة أشهرُها: مختصراه في الفقه والأصول، وتوفي بالإسكندريّة سنة (646هـ)، **يُنظر**: شمس الدّين بن خلّكان (671هـ)، **وفيّات الأعيان، وأنباء أبناء الزّمان**، تح: إحسان عبّاس، ط: (1900م)، دار صادر، بيروت، لبنان، ج3، ص 248-249-250.

1 – هو: الإمام برهان الدّين، عبدُ الله بنُ محمّد العبيدلي الفرغاني، شارح مؤلّفات البيضاوي، كان ماهراً في الفقه على المذهبين: الحنفيّ والشّافعي، انتهت إليه رئاسة القضاء بمدينة: تبريز، إلى أن مات بها سنة: (743هـ)، **يُنظر**: حاجّي خليفة (1067هـ)، **سلّم الوصول إلى طبقات الفحول**، تح: محمود عبد القادر الأرناؤوط، ط: (2010م)، مكتبة إرسيكا، إستانبول، تركيا، ج5، ص127.

3 – اعتراضات الإسنويِّ[1] على البيضاويّ، للباحثة: مزنة بنت مزعل، وهي أطروحة دكتوراه؛ قدّمت ونوقشت في كليّة البنات بالرّياض، ورسالة ماجستير أخرى بنفس العنوان –تقريبا–، وهي: اعتراضات الإسنويُّ في كتابه: **(نهاية السّول)** على كتاب: **(المنهاج)** الواردةُ في المقدّمة والكتاب الأوّل: دراسة تحليليّة نقديّة، من إعداد الطّالب: يونس أكرم سليم الجعبريّ، ومن إشراف الدّكتور: أحمد ياسين عبد الرّحمن القرالة، قدّمت بجامعة آل البيت، كليّة الشّريعة، قسم الفقة وأصوله، الأردن، ونوقشت سنة: (2010م).

4 – اعتراضات التّبريزيِّ[2] واستدراكاتُه على الفخر الرّازيِّ في **(تنقيح المحصول)** –جمعا ودراسة– ، للباحث: مبروك بن دهيش بن جريد الرّفاعي، بإشراف الدّكتور: حمزة بن زهير حافظ، وهي رسالة ماجستير قدّمت ونوقشت بالجامعة الاسلاميّة بالمدينة المنوّرة الشّريفة سنة: (1434هـ/2013م).

ولقد اطّلعت على بعض هذه الرّسائل؛ فألفيتُها تنتهجُ في جمع ودراسة الاعتراضات منهجا مألوفا، يكادُ يكون تقليدا مجمعا عليه بينها، يعتمدُ على جرد تلك الاعتراضات، ثمّ ترتيبِها على حسب أبواب وفصول الكتاب محلّ الدّراسة، كما فعل الباحث عمر دبيان محمّد العوفي، الذي اشتملت رسالتُه على: مقدّمة، وتمهيد، وثمانية أبواب، وخاتمة، فأورد في التّمهيد التّراجم، وبيّن فيه – أيضا– حقيقة الاعتراضات الأصوليّة، واشتملت الأبواب على دراسة اعتراضات العبريِّ في كتاب المجمل والمبيّن، وكتاب النّسخ، وكتاب السنّة، وكتاب الإجماع، وكتاب القياس، وكتاب الأدّلة المختلف فيها، وكتاب التّعادل والتّرجيح، وكتاب الاجتهاد.

على أنّ هذه البُحوث لم أُفد منها شيئا مذكورا، إذ الشّقّ النّظريّ فيها يُهمِل –غالبا– التّطرّق

---

2 – هو: عبد الرّحيم بنُ الحسن بن عليّ الإسنوي، أصوليّ شافعي، نزيل القاهرة، مؤرّخ، مفسّر، فقيه، عالم بالعربيّة والعَروض، نسبته إلى محلّة: إسنا، التّابعة لصعيد مصر، من تصانيفه: **(التّمهيد في تنزيل الفروع على الاصول)**، و**(شرح ألفيّة ابن مالك في النّحو)**، وغيرها، توفي سنة: (772هـ)، **يُنظر**: عمر رضا كحالة (1408هـ)، **معجم المؤلّفين**، ط: (د س ط)، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ج5، ص203.

1 – هو: الفقيه أبي الخير، مظفّر بن أبي الخير التّبريزيّ الشّافعي، الملقّب بـ: الأمير: من أفاضل العلماء، تفقّه بـ: بغداد، على أبي القاسم بن فضلان، وغيرِه، فحصّل نصيبا من علوم المذهب والخلاف والأصول، ثم سافر إلى الدّيار المصريّة، فأقام بها مدّة، وتولّى التّدريس بها بالمدرسة النّاصرية، واستفاد أهلها منه، وأخذوا عنه، ثم سافر عنها عازما على العود إلى بلده، وتوفي بمدينة: شيراز في ذي الحجة سنة :(621هـ)، **يُنظر**: محمّد بن علي ابن الصّابوني (680هـ)، **تكملة إكمال الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب**، ط:1 (1411هـ/1990م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص25.

لتنظير الاعتراض الأصـــوليّ، وأمّا شـــقّها المنهجيّ الذي يكاد يكون فيها موحّدا؛ فلم يكن بالعمق والتّفصيل الذي كنت أتطلّع إليه في بدايات العمل، وقد حاولت أن أتحرّر في رسالتي عن تلك المناهج النّمطية التّقليديّة؛ فحاولت تحرير فصـولها على غير مثال سـابق، كما حاولت -أيضـا- أن أوازن في فصـــول الدّراســـة بين جوانب التّنظير، والتّطبيق، والمنهج، وأن أعتمدَ -في جمع ونظم الاعتراضـــات الأبياريّة-، على مسلك جديد مُستقلٍ لا يستند على عناوين أبواب الكتاب وفصوله.

ولم أقف يومَ تسجيل موضوع الدّراسة حول الإمام الأبياريّ على شيء ممّا يُمكن اعتبارُه وعدّه من الدّراسـات السّـابقة؛ -باسـتثناء القسـم الدّراسـيّ الذي صـدّر به الدّكتور علي بسّـام تحقيقَه لكتاب (**التّحقيق والبيان**)-، ثمّ عثرت -بعد قطع أشـواط مهمّة في كتابة الرّسـالة- على بعض الدّراسـات المتعلّقة باعتراضات الأبياريّ على وجه الخصوص، وأخرى تتناول الاعتراض الأصوليّ بوجه عامّ، وفيما يلي أهمّ ما وقع بين يدي من تلك الأبحاث، أو العناوين الموجودة قيد التّســـجيل؛ مرتّبة حســـب أهمّيّتها، أو حسب ما يُفترض لمثلها من أهمّيّة في مرجعيّة الدّراسة:

1 – القسـم الدّراسـي لكتاب (**التّحقيق والبيان في شـرح البُرهان**)، من إعداد المحقّق الدّكتور علي بسّام -جزاه الله خيرا-، ويعود الفضل لهذ الجزء في تصوّر فكرة البحث، وقد ساق الدّكتور ترجمة مهمّة للإمام الأبياريّ، كما تطرّق -تطرّق العارف الخبير بأسـرار وأغوار الكتاب- إلى أهمّ خصـائص فكر الإمام الأبياريّ، ومنهجه، ومصـادره في الشّـرح، كما سـرد -سـردا- أهمّ محالّ المخالفات التي أبداها الأبياريّ على أبي المعالي، بما هو لائق بمقام المقدّمة التي تسبق تحقيق الكتاب.

وبالرّغم من أنّه لا يُمكن مقارنة مقدّمة تحقيقيّة برسـالة جامعيّة؛ إلّا أنّي أعتبرها -بالإضـافة إلى بعض هوامش القسـم المحقّق- من أفضـل ما وقع بين يديّ من دراسـات عن الإمام الأبياريّ وفكره؛ وإذا كانت تلك الإشـارات المليحة التي تضـمّنها قسـم الدّراسـة المشـار إليه تتناولُ فكر الأبياريّ بوجه عامّ؛ فإنّ هذا البحثَ يُعنى باعتراضـاته الأصـوليّة تحديدا، ومنهج النّقد الأصـوليّ المتّبع عنده، وأثر هذا وذاك في الفكر الأصوليّ.

2 – أطروحة علميّة بعنوان: تعقّبات الأبياريّ على الجوينيّ في شـــرح (**البُرهان**): من الإجماع إلى نهاية الكتاب، وهي رسـالة مقدّمة لنيل درجة الماجسـتير في أصـول الفقه من إعداد الطالب: عمر بن عبد العزيز بن علي الصّامل، ومن إشراف الدّكتور: محمّد بن سليمان العريني، بكليّة الشّريعة بالرّياض، بعنوان السّنة الجامعيّة: (1437هـ/1438هـ)، ونُشرت سنة: (1439هـ)، والرّسالة مكوّنة من ثلاثة

فصـــول، تتبّع من خلالها الباحثُ تعقّبات الإمام الأبياريّ على أبي المعالي بدءاً من مباحث الإجماع، وانتهاءاً بفصــول التّرجيح والنّســخ، وقد وقعت الرّســالة بين يديّ لســنوات خلونَ من الانطلاق في الدّراسة، ولم يُغير حصولي عليها من واقع البحث شيئا؛ فالرّسالة -زيادة على كونها غيرَ شاملة لفصول الكتاب وأبوابه- في مُعظمها إعادة نسخٍ وشرحٍ لمقرّرات الجوينيّ وتعقّبات الأبياريّ، وقد أهمل الباحث إثباتَ ترجمة للإمامين الأبياريّ والجوينيّ، كما أهمل التّطرّق للجانب النّظري لمصـطلح التّعقّب، فلم أدرِ ما قصـــدَ به إلّا بعد قراءة وتتبّع ما وقّته وكتبه فيها، فحينئذ؛، ظهر لي توسّـــعه في مفهوم التّعقّب؛ ليشمل الاعتراضات، والإضافات، والاستدراكات، والمخالفات، وغيرها.

على أنّه -مع توسّعه في مفهوم التّعقّب- فاتَته بعض التّعقّبات المهمّة في المباحث التي ألزم نفسَه بدراستها، كما أنّ رسالته لا تتطرّق إلى مناهج الأبياريّ في التّعقّب، ولا تشير إلى الفكر الأصوليّ لدى الشّيخ الأبياريّ، ولا إلى أثر ذلك الفكر في الدّرس الأصوليّ.

3 – رسـالة بعنوان: تعقّبات الأبياريّ على الجوينيّ في شـرحه لكتاب (**البُرهان**): من العموم إلى نهاية كتاب الأخبار، للطّالبة: منيرة بنت يوسـف بن عبد الرحمن القاضـي، من قسـم أصـول الفقه، بكليّة الشّريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، ولم يتسنّ لي معرفة تفاصيل أكثر عن الرّسالة، ولا الاطّلاع عليها.

4 – رسالة مُسجّلة بجامعة بن يوسف بخدّة بالجزائر العاصمة، قسم العلوم الإسلاميّة، بعنوان: المنهج الأصوليُّ عند الإمام أبي الحسن الأبياريّ المالكيّ من خلال كتابه: (**التّحقيق والبيان في شرح البُرهان**) -دراسة وصفيّة تحليليّة، للطّالب: صمّار سعيد، وتحت إشراف الدّكتور: مراد بلعباس، وقد تواصلت مع الباحث لمعرفة تفاصيل أكثر عن موضوعه المسجّل، وتحاورت معه -مشكورا- حول المعالم الكُبرى لدراسته؛ فتبيّن لي أنّه يُعنى بالمنهج الأصوليّ للإمام بوجه عامّ، ويُركّز في ذلك المنهج على الجانب النّقديّ فيه، ولست أدري -إلى ساعة هذه الأسطر- هل نوقشت رسالته أم لا؟، ولم يتسنّ لي التّحقّق من ذلك.

5 – وممّا يتّصل بالدّراسات حول الإمام الأبياريّ: رسالة دكتوراه بعنوان: الفكر الأصوليُّ عند علماء الغرب الاسلاميّ من خلال شروح (**البُرهان**): قضايا منهجيّة ونماذج تطبيقيّة، للباحث: مولاي اسماعيل النّاجي، بإشراف الدّكتور: عبد الله غازيزي، قدّمت بكليّة الشّريعة والقانون بفاس، ونوقشت

بتاريخ: (2016/07/28م)، وقد تواصلت مع صاحبها بُغية الحصول على نسخة منها للاطّلاع عليها، فاعتذر بخروجها عن يده في ذلك الوقت، وكونِها تحت تصرّف النّاشر، ومع ذلك؛ فقد أُتيح لي معرفة بعض مضامينها، وأنّها تركّز على الملامح العامّة للفكر الأصوليّ المالكيّ، وقضايا التّجديد فيه، من خلال شروح (**البُرهان**) ومنها: شرحُ الأبياريّ، كما التزم الباحث الإجابة فيها عن بعض الإشكالات المطروحة في هذه الدّراسة، وهي ما تعلّق بدعوى التّحامُل المذكورة سابقا، وأطروحتُه –مع ذلك– تختلف مع موضوع هذه الدّراسة، وإن أمكن تلاقيهما في بعض العناصر كما أشرتُ.

6 – رسالة دكتوراه بعنوان: الاستدراك الأصوليُّ: دراسة تأصيليّة تطبيقيّة على المُصنّفات الأصوليّة من القرن الثّالث إلى القرن الرّابع عشر هجريّا، رسالة دكتوراه من إعداد الباحثة: إيمان بنت سالم قبوس، ومن إشراف الدّكتور: محمود بن حامد عُثمان، قدّم البحثُ بجامعة أمّ القُرى، كلّيّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، قسم الشّريعة، للسّنة الجامعيّة: (1436هـ/2015م)، وقد اطّلعت على الرّسالة التي جاءت في تسعمائة وأربع وسبعين صفحة، حاولت الباحثة من خلالها التّنظير للاستدراك الأصولي، ولكنّها رسالة طالت بعض فصولها من دون أن تُثمر شيئا مهمّا يليق بطولها، ومن أمثلة ذلك أنّ الباحثة تناولت حدّ وتعريف الاستدراك الأصوليّ في أربع وثلاثين صفحة؛ لتخرُج في الأخير بإيراد حدّ يشمل الاستدراك والاعتراض وغيرهما، كما أنّه اختلط لديها بعضُ المفاهيم في جانب التّنظير، فجاء تقريرُها فيها على خلاف ما ينبغي أن يكون عليه الأمر، وسأنبّه على بعض ذلك خلال فصول هذه الدّراسة.

7 – مقال من تأليف الأستاذ الدّكتور قطب الرّيسوني، والأستاذة هند العجمي، تحت عنان: معالم من الاستدراك الأصوليّ عند الأبياري في كتابه: (**التّحقيق والبيان في شرح البرهان**)، وتناول المقال –باختصار– اعتراضات الأبياريّ على بعض الأمثلة، والحدود، والآراء، والنّقود، ومقال آخر للمؤلّفين –أيضا– بعنوان: نقدُ النّقدِ الأصوليّ عند الإمام الأبياريّ من خلال كتابه: (**التّحقيق والبيان**): معالمُ تطبيقيّة، والمقال دراسة لمنهج الأبياريّ في نقوده لنقود الجويني، وقد مثّلَ له بثلاثة تطبيقات، وهي: نقدُ نقدِ الجوينيّ لتأويل الحنفيّة لقوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المُجَادلَة: 4]، ونقدُ نقدِ الجوينيّ في إبطال قادح القلب المبهم عند الباقلّاني، ونقد نقدِ الجوينيّ للإمام مالك بسبب الإفراط في باب الاستدلال والمصالح المرسلة.

الصّعوبات والعقبات

لا يخلوا عملٌ بحثيٌّ جادٌّ من صـــعوبات يُكابدُها الباحث، وهو في طريق بحثِه عن الإجادة والإجابة، وبقدر ما يَنصـــبُ في ذلك ويتعنّى؛ يبلُغ من المقاصـــد ما يتمنّى، وقد واجهتُ أثناء إعداد البحث صعوبات حقيقيّةً ألخّصُها فيما يلي:

1 – طولُ الكتاب؛ فموسـوعة (**التّحقيق والبيان**) تُعتبرُ من المطوّلات الموسـوعيّة في هذا الفنّ، وقد استغرقت مطالعاتي له مدّة معتبرة من الزّمن المحدّد لإعداد البحث، فكنت أسابق الزّمن في ضبط معاني الكتاب، وجرد الاعتراضات، كما كان لطول الكتاب وغناه النّقديّ –أيضا– أثر في صعوبة في اختيار المنهج، وخطّة البحث والدّراسة.

2 – عسـرُ المادّة العلميّة المتعلّقة بجانب (**البُرهان**)؛ فهو لغز الأمّة الذي وضـعه صـاحبُه على أسلوب غريب لم يُسبق إليه، وقد اضطرّني ذلك إلى مراجعة الكثير من المسائل في المدوّنات الأصوليّة الأخرى، بغية التّحقّق من مقاصـــد أبي المعالي في عباراته، ولا شـــكّ أنّ ذلك يزيدُ من عمر العمل البحثيّ من جهة، ويُرهق الباحث من جهة أخرى.

3 – طبيعة البحث في المجال النّقديّ الذي أعتبره مســـلكا وعِراً في حدّ ذاته، وقد حتّم ذلك جهدا مضاعفا للوقوف على أسرار الرّدود وأغوارها؛ لأنّ المسألة الاعتراضيّة ليست كالعاديّة؛ بل هي من لطائف المعارف، ودقائق الفهوم والمواقف، وذلك يُلزم الباحث المزيد من الفطنة والكياســـة التي تتناسب مع مقامات السّؤال والجواب.

4 – نُدرة المراجع العلميّة الجادّة التي تحتاجُ الدّراسة إلى الاهتداء بمنارها، والاقتداء بلاحب نارها، سواء ما تعلّق منها بالجانب التّنظيريّ للاعتراض الأصوليّ، أو تلك التي تناولت الفكر الأصوليّ لدى الإمام الأبياريّ بصفة عامّة، وقد حتّم ذلك عليّ اليقظة والاجتهاد في اختراع وضبط فصول الرّسالة ومباحثها ومطالبها.

5 – ما ابتلانا الله به من البلاء والوباء، وتعذّر الأسفار، والاتّصال بالأخيار، وموتِ الوالد وأنا في ديار الغربة، مع انقطاع السّبُل إليه أثناء مرضه ووفاته، وقد كان –بعد الله تعالى– سندي الأوّل في العمل البحثي، فتأثّرت لذلك تأثّرا بالغا، وانقطعت –لفترة– عن البحث، وقد كان ذلك الانقطاع عقبة كؤوداً في طريق إعداد الرّسالة.

المنهج المتّبع

إنّ طبيعة كلّ دراسة هي ما يحدّد المناهج الواجب على الباحث اتّباعها، وقد حتّم موضوع الدّراسة المتعلّق بالاعتراضات الأصوليّة للأبياريّ على الجوينيّ سلوكَ مناهج محدّدة ترجع إلى ستّة عناصر: الاستقراء، والتّحليل، والاستنباط، والمقارنة، والنّقد، والتّأريخ، وفيما يلي شرحُ وتفصيل هذه المناهج، وبيان محالّها من فصول الدّراسة.

أمّا المنهج الاستقرائي؛ فقد اقتضى التتبّع الكلّيّ لمواقع الاعتراضات في مدوّنة الأبياريّ من بداية الكتاب إلى نهايته، فقمت بجرد تلك الاعتراضات والنّقود، كما كان لزاما علي -أيضا- اعتماد هذا المنهج في مقامات أخرى من الدّراسة، اقتضت تفعيل هذا المنهج أيضا.

والمنهج التّحليليّ الوصفيّ فرضَه مقامُ توصيف وبيان مسائل الاعتراض والتّنازع بين الإمامين: الأبياريّ الجويني، من خلال تعريض تلك الاعتراضات الجُزئيّة المتتبَّعة للتّفسير والتّحليل؛ بُغيةَ ضبط جزئيّات وعناصر المسائل الاعتراضيّة، وقد اقتضى منهج الوصف -أيضا- تصدير الفصول بمداخل ومقدّمات تمهيديّة، وإنهاءها بخواتيم بيانيّة توصفيّة.

ومسالك الـمُقارنة والنّقد لا بديل عنها في مواطن مناقشة المسائل، حيثُ تمّ تفعيل منهج الموازنة بين الرّأي الأوّل المعترِض والآخرِ المعتَرَض عليه في بعض المسائل، والمقارنة بين الأدلّة المعتمدة في كلا الرّأيين؛ للخلوص إلى ترجيح أحدهما، أو التّأسيس لرأي جديدٍ -إن أمكن-.

وأمّا المنهج الاستنباطيّ؛ فقد جاء في سياق إعمال النّظر في الاعتراضات والفروع؛ للوقوف على ملامح المناهج المقرّرة فيها، ومعرفة الاعتبارات الكليّة أو العامّة التي ترجع إليها غالب الاعتراضات الواردة في الكتاب محلّ الدّراسة.

وقد وظّف البحث -أيضا- المنهج التّاريخيّ في مقام التتبّع التّاريخي لنشأة وتطوّر الاعتراضات الأصوليّة.

التزامات الدّراسة ورموزها ومصطلحاتها

1 – لـمّا كانت الاعتراضات العلميّة للإمام الأبياريّ كثيرةً جدّا تكاد تربوا عن الحصر، وكان من العُسر والصّعوبة استيفاء جميعها في الدّراسة من دون أن يُفضي ذلك إلى طول البحث؛ التزمت جمعَ الاعتراضات الأصوليّة من خلال ما لاح لي من نواظمها الكليّة، ومثاراتها العامّة في الكتاب، دون

استقصاءٍ لجميع جزئيات الاعتراض ومسائله، ثمّ اكتفيت في مقام ذكر شواهد الاعتراض ضمن كلّ ناظم كليّ بما اعتقدت أنّه من عيون المسائل التي تفي ببيان المقصود، ويوصل الفكرة العامّة التي ترجع إليها تلك المسائل المنتخبة.

2 – تُعنى الدّراسة بالاعتراضات الأصوليّة، وانطلاقا من هذا المبدأ؛ التزمت اعتبارَ جميع الاعتراضات العلميّة الواردة في الكتاب أصوليّة؛ وإن لم يكن للكثير منها علاقة مباشرة بقواعد الاستنباط؛ كبعض الأمثلة الفقهيّة المحضة، وجملةٌ من الفروع اللغويّة والكلاميّة التي لا صلة لها بالاستفادة الفقهيّة، ومسوّغ هذا الاعتبار راجع –من جهة– إلى اصطلاح بحثيّ قرّرته هذه الدّراسة، و–من جهة أخرى– إلى جريانِ ذكر تلك المسائل ضمن مباحث الأصول، ثمّ إنّ جميع الاعتراضات المسوقة لها دورٌ مهمّ في معرفة مناهج الأبياريّ في الاعتراض، والتّعرفِ على فِكره العلمي.

3 – التزمت التّوثيق للمادّة العلميّة الواردة في فصول الرّسالة بنسبتها لمصادرها ومراجعها المُستفادة منها، وبركة العلم عزوُه لأهله.

4 – التزمت كتابة الآيات الواردة في البحث بالرّسم العثماني، مع عزو الآيات القرآنيّة إلى سورها، وتحديد رقم الآية، كلّ ذلك في متن الرّسالة لا هامشها، واعتمدت في ذلك على قراءة عاصم من رواية حفص، مستعينا بخدمات المصحف الإلكتروني.

5 – التزمت تخريج الأحاديث والآثار من مظانّها الأصليّة، فإذا كان الحديثُ موجودا في الصّحيحين، أو في أحدِهما؛ اكتفيت بذلك عن التّنقيب عنه في مصادر الحديث الأخرى، وإن لم يكن مذكورا فيهما، أو أحدهما؛ بحثت عنه في مظانّه، وذلك وفق منهج التّخريج المتعارف عليه، المُعتمِد على ذكر الكتاب، والباب، ورقم الحديث، من دون أن أفوّت –غالبا– في مقامات التّخريج سوقَ أحكام أهل التّخصّص على الأحاديث المختلفة تصحيحا وتحسينا وتضعيفا، وأمّا تهميش معلومات المصادر الحديثيّة؛ فما لم أذكره أثناء التّهميش داخلَ الرّسالة؛ ذكرته في قائمة المصادر والمراجع.

6 – كما التزمت عند تهميش المراجع أوّلَ مرّة ذكرَ اسم المؤلّف، أو اسم شهرته، وتحديدَ سنة وفاته ما أتيح لي معرفة ذلك، ثمّ أُتبعُ بذكر اسم الكتاب، فاسم المحقّق إن وُجد، ثمّ أذكر رقم الطّبعة، وسنة النّشر إن أُتيح ذلك –أيضا–، ثمّ أبيّن دار النّشر ومكانه، ثمّ الجزء والصّفحة، وإذا لم أذكُر دار النّشر أو مكانه؛ فإنّ ذلك يعني عدمَ وجوده في المرجع أو المصدر المعتمد.

7 – أشير إلى الطّبعة برمز (ط:) متبوعا برقم الطّبعة، فإذا لم يُحدّد رقم الطّبعة في الكتاب المعتمد؛ اكتفيت بذكر حرف ط: دون رقم.

8 – أثبت سنة النّشر للكتاب عند ذكره لأوّل مرّة، فإذا لم تحدّد السّنة في المرجع أو المصدر؛ أشرت إلى خلوّ الكتاب من ذلك برمز: (د س ط).

9 – أرمز –اختصارا– للتّحقيق برمز (تح).

10 – إذا تكرّر ورود المصدر أو المرجع في البحث؛ اكتفيت بذكر اسم المؤلّف مع قولي: المصدر أو المرجع السّابق؛ فإذا كان قد ذُكر للمؤلِّف في البحث أكثرُ من كتاب؛ أثبتُ اسم الكتاب المقصود في كل مرّة دفعا للإيهام والالتباس.

11 – وأمّا المواقع الالكترونية؛ فأذكر عند التّهميش منها اسمَ المؤلّف، ثمّ تاريخ النّشر، فعنوان المرجع متبوعا بتاريخ اطّلاع الباحث عليه عبر الشّبكة، ثمّ أورد رابط الموقع الإلكتروني.

12 – وفيما تعلّق بالمقالات العلميّة عند الإقتباس منها أوّلَ مرّة؛ فإنّي أذكرُ اسم المؤلّف، وسنة النّشر، وعنوان المقال، ثمّ اسم المجلّة، فالعدد، ثمّ الصّفحة.

13 – وأمّا الرّسائل العلميّة الجامعيّة –عند أوّل استخدام–؛ فإنّي ألتزم عند الإحالة إليها إثباتَ اسم الباحث متبوعا بعنوان الرّسالة، ويليه ذكرُ نوع الرسالة: (ماجستير، دكتوراه....)، ثمّ الإشارة إلى الجامعة، والكليّة التي نوقشت فيها هذه الرّسالة، ثمّ السّنة، ثمّ تحديدُ الصّفحة المقصودة، وكلّ ذلك مرهون بالإمكان والإتاحة.

14 – ثمّ إذا كان للهامش الواحد أكثر من كتاب؛ صدّرت ذلك بقولي يُنظر، كما أُثبت هذه الكلمة في الهوامش التي تُساق فيها تعليقات الباحث، أو تنقل فيها أقوالُ غيره؛ وإثباتُها للفصل بين التّعليق أو النّقل، وبين المصدر أو المرجع.

15 – إذا توالى التّهميش من نفس المرجع أو المصدر في صفحة واحدة استعملت كلمة (نفسُه)، وإذا نقلت النّصّ من المصادر والمراجع بلفظه وحرفه؛ أشرت إلى ذلك بعلامتي التّنصيص، وحيثُ غابت؛ أفاد ذلك أنّ الكلام منقولٌ بالمعنى، أو متصرّف فيه.

16 – التزمت شرح الكثير من المصطلحات العلميّة التي وردت في متن الرّسالة على اختلاف

ميادينها ومجالاتها التّخصّصيّة، وذلك بالاعتماد على كتب الاصطلاح والتّخصّص.

17 – التزمت التّرجمة المختصرة للكثير من الأعلام الواردة أسماؤهم في متن الرّسالة، وذلك عند ورود الاسم أوّل مرّة في البحث؛ باستثناء أعلام العصر، والأسماء الواردة في أسانيد الأخبار المنقولة في متن الرّسالة.

18 – التزمت التّعريف بما يرد في الرّسالة من الفرق والمذاهب والأديان والبلدان، اعتمادا على كتب أهل الاختصاص.

19 – التزمت عزو الأبيات الشّعريّة إلى قائليها مع بيان اسم الدّيوان إن كان للشّاعر ديوان مطبوع، وإلّا؛ فمن كتب الأدب واللّغة.

20 – لا بدّ للبحث من فهارس دالّة على محتواه، وقد أرفقت الرّسالة بمجموعة من الفهارس اللّازمة، مع ترتيب عناصرها وفق المنهج الألف بائي[1].

21 – إذا قلتُ كلمة: الشّيخ –فقط–؛ فإنّي أقصد بها الإمام الأبياري، و إذا أطلقت كلمة: الإمام؛ فهي لأبي المعالي، وهما مصطلحان مستعاران من مدوّنة (**التّحقيق والبيان**)، وحيث أطلقت في التّهميش اسم كتاب (**البُرهان**)؛ فالمقصود بذلك الطّبعة التي حقّقها الأستاذ صلاح بن محمّد بن عويضة.

الخطّة إجمالا

تتألّف الرّسالة من فصل تمهيديّ خُصّص لضبط تراجم الأعلام والمؤلّفات، وفصلين دراسيّين: أمّا الفصل الأوّل؛ فقد خُصّص للتّنظير العلميّ للاعتراض الأصولي، وخصّص الفصل الثّاني لاستجلاء واستبيان مناهج الإمام أبي الحسن الأبياريّ في اعتراضاته ومنازعاته الأصوليّة لأبي المعالي الجويني، وسيق في الفصل الثّالث الكلامُ عن مثارات الاعتراض عند الشّيخ الأبياري.

الخطّة تفصيلا: وأمّا الخطّة المعتمدة تفصيلا فهي كالتّالي:

المقدّمة

---

1 – باستثناء فهرس الآيات القرآنيّة كما سيأتي.

الفصل التّمهيدي: ويحتوي على تمهيد وتراجم تعريفيّة وفق المباحث والمطالب الآتية:

المبحث الأوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري والإمام الجويني

المطلب الأوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري

المطلب الثّاني: التّعريف بالإمام الجويني

المبحث الثّاني: التّعريف بالشّرح والأصل المشروح

المطلب الأوّل: التّعريف بـ: **(التّحقيق والبيان)**

المطلب الثّاني: التّعريف بـ: **(البُرهان)**

الفصل الأوّل: الاعتراض الأصوليّ تنظيرا، ويحتوي على تمهيد والمباحث الآتية:

المبحث الأوّل: تعريف الاعتراض الأصولي

المبحث الثّاني: المصطلحات المشابهة للاعتراض

المبحث الثّالث: نشأة الاعتراض الأصولي

المبحث الرّابع: أسباب ظهور الاعتراض الأصولي

المبحث الخامس: أدوات الاعتراض الأصولي

المبحث السّادس: أثر الاعتراض في البحث الأصولي

الفصل الثّاني: منهج الإمام الأبياريّ في الاعتراض، ويحتوي على تمهيد والمباحث الآتية:

المبحث الأوّل: أنواع الاعتراضات عند الأبياري

المبحث الثّاني: منهج الشّيخ في عرض وبسط الاعتراض

المبحث الثّالث: منهجه في الاستدلال على الاعتراض

المبحث الرّابع: مصادر الاعتراض عند الأبياري

المبحث الخامس: مرتكزات الاعتراض عند الأبياري

المبحث السّادس: تحقيق دعوى التّحامل في اعتراضات الأبياري

الفصل الثّالث: مثارات الاعتراض عند الأبياري، ويحتوي على:

المبحث الأوّل: ما بناه الشّيخ على غلط الإمام

المبحث الثّاني: ما بناه الشّيخ على وهم الإمام

المبحث الثّالث: ما بناه الشّيخ على تناقض الإمام

المبحث الرّابع: ما بناه الشّيخ على دعوى الإمام

المبحث الخامس: ما بناه الشّيخ على غفلة الإمام

المبحث السّادس: ما بناه على اللّبس والإشكال في كلام الإمام

المبحث السّابع: ما بناه الشّيخ على ضعف تقرير الإمام

خاتمة المقدّمة

وأرفع في خاتمة هذه المقدّمة خالص الشّكر للجنة المناقشة الموقّرة، التي تفضّلت بقراءة الرّسالة، والنّظر في محتوياتها، وإكرامها بالملاحظات والمناقشات والتّوجيهات اللّازمة التي لا غنيَة عنها.



الفصل التّمهيدي:

ويحتوي على تمهيد وتراجم تعريفيّة

وفق المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري،

والإمام الجويني

المبحث الثّاني: التّعريف بكتاب (التّحقيق والبيان)

وكتاب (البرهان)

تمهيد

يُعتبر هذا الصّـدرُ التّمهيديُّ مدخلا لا بُدّ من العبور منه للولوج إلى الفصـول الدّراسـيّة النّظريّة والتّطبيقيّة، وقد تضمّن مبحثين تناولا ما يلي: التّعريف بالمعترِض، وهو الشّيخ الأبياري، وكذا التّعريف بالمعترَض عليه، وهو الإمام أبو المعالي، ثمّ التّعريف بكتابي: **(التّحقيق والبيان)**، و**(البُرهان)**.

ومسـوّغات هذا المدخل لا تخفى؛ فالمطلب الأوّل من المبحث الأوّل الذي أبان عن أهمّ محطّات سيرة الإمام الأبياريّ –من حين ولادته إلى وفاته–؛ إنّما سيق بغيةَ التّعرّف –عن كثَب– على هذا العلَم الفذّ الذي يُعدّ أهمّ أقطاب هذه الدّراسـة على الإطلاق، وذاتُ التّسـويغ يُقال في المطلب الثّاني المخصّـصِ لسـيرة أبي المعالي، وأمّا تخصـيص المبحث الثّاني للحديث عن مدوّنتي الشّـيخ والإمام، ومنهجيهما في الكتابة الأصـوليّة؛ فلأنّ تلك المدوّنات هي وعاء الاعتراضـات، وإناء الفكر الأصـوليّ التي يدورُ البحثُ حوله.



المبحث الأوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري والإمام الجويني

المطلب الأوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري

المطلب الثّاني: التّعريف بالإمام الجويني

المبحث الاوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري والإمام الجويني

تمهيد

لا بدّ –بادئ ذي بدء– من التّعرف على الأعلام الواردة أسماؤهم في عنوان هذه الدّراسة، وقد جرت عادة كثير من أهل التّراجم –في سابق الدّهر ولاحقه– أن يستفيضوا في التّعريف بالأعلام والأشخاص بقَدر مراتبهم في البحث والنّظر، ومكانتِهم العلميّة والاجتماعيّة التي حازوها.

وبالرّغم من المنزلة المعتبرة التي تبوّأها الإمام الأبياريّ في العلم والتّحقيق؛ لوحظ اختصارٌ كبير في ترجمة هذا العَلم المبرَّز؛ إذ لم يُسعف البحثُ في مصادر التّراجم وكتب السّيَر والأخبار بالحصول على تفاصيل وافيةٍ كافية عن سيرته [1]، ممّا هو لائق به، وموافقٌ لجهوده وإسهاماته الفكريّة في ميدان أصول الفقه وغيره من العلوم.

لقد كان هذا الشّحّ الموجودُ في أخبار الشّيخ، وقلّةُ المادّة المترجمة له، من أهمّ دواعي الصّعوبة في تتبّع سيرته وأعماله لدى بعض المتخصّصين؛ فقد نسب الشّيخ: محمّد الشّاذُليُّ النّيفر إلى الدّكتور عبد العظيم الدّيب محقّق كتاب: (**البُرهان**) أنّه لم يقف على ترجمة الشّيخ، مع أنّ ترجمته موجودة في مجموعة من كتب التّراجم[2].

وفي هذا المبحث محاولةٌ لاختصار ولملمةِ شتات ما سيق في تلك المصادر والمراجع من الحديث عن سيرة هذين العلَمين الفذّين، والتّعريفِ بهما، والكلامِ عن أهمّ محطّات سيرتهما إلى غاية وفاتهما، وذلك من خلال ما يلي من المطالب.

المطلب الأوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري[3]

---

1 – كما هو الشّأن في ترجمة أبي المعالي.

2 – أبو عبد الله المازري (536هـ)، **المُعلم بفوائد مسلم**، تح: محمّد الشّاذلي النّيفر، ط:2 (1987م)، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، قسم التّحقيق، ص94.

3 – يُنظر ترجمتُه في: ياقوت الحموي (626هـ)، **معجم البلدان**، ط:2 (1995م)، دار صادر، بيروت، لبنان، ج1، ص85، و: عبد العظيم بن عبد القويّ المنذريُّ (656هـ)، **التّكملة لوفيّات النّقلة**، تح: بشّار عوّاد معروف، ط:2 (1401هـ/1981م)، مؤسّسة الرّسالة، ج2، ص477، و: شمس الدّين الذّهبي (748هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيّات المشاهير والأعلام**، تح: عمر عبد السّلام التّدمري، ط:2 (1413هـ/1993م)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج44، ص305، و: ابن فرحون (799هـ)، **الدّيباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تح: محمّد الأحمدي أبو النّور، ط: (د س ط)،

أوّلا: اسمُه ولقبه وكُنيته ونسبتُه

اتفق من ترجم له على أنّه الإمام: عليّ ابنُ إسماعيل[1] بنِ عليّ بنِ حســـن بنِ عطيّة، وكنيته المجمعُ عليها: أبوا الحســـن[2] ، وأمّا لقبُه الذي تلقّب به؛ فأكثر كتب التّراجم على أنّه: شمسُ الدّين، وقد لوحظ إطلاق بعضِـــهم عليه لقبَ: الفقيه[3]، وفي كتاب **(الذّيل والتّكملة)** لقبٌ آخر، وهو: صدرالدّين.

كما لقّبه بعضُ الباحثين المعاصرين بـ: مفتي المسلمين[4]، ولم أقف عليه فيما وقع عليه بصري من مواضع ترجمته في المصادر والمراجع المختلفة.

ثانيا: نسبته

دار التّراث للطّبع والنّشر، القاهرة، ج2، ص121، و: ابن ناصر الدّين محمّد بن عبد الله القيسي (842هـ)، **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرّواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم**، تح: محمّد نعيم العرقسوسي، ط:1 (1993م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ج1، ص140، و: أحمد بن حجر العسقلاني، (852هـ)، **تبصير المنتبه بتحرير المشتبه**، تح: محمّد علي النّجار، ط: (د س ط)، المكتبة العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص34، و: جلال الدّين السّيوطي (911هـ)، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:1 (13878هـ/1967م)، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، ج1، ص454-455، و: محمّد بن عبد الرحمّن بن الغَزي (1167هـ)، **ديوان الإسلام**، تح: سيّد كسروي حسن، ط:1 (1411هـ/1990م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص75، و: محمّد مخلوف (1360هـ)، **شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة**، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص239، و: مصطفى المراغي (1964هـ)، **الفتح المبين في طبقات الأصوليّين**، ط:2 (1394هـ/1974م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج2، ص52.

1 – وقد تسمّى بهذا الاسم من أعلام الأمّة ومشاهيرها جماعةٌ منهم –على سبيل المثال لا الحصر–: أبو الحسن، عليّ بن إسماعيل، المعروف بأبي الحسن الأشعري، وغيرُه.

2 – يُنظر: ابن حجر، **المصدر السّابق**، ج1، ص34، و: محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1، ص239.

3 – قال ابنُ نقطة: "وعليّ بن إسماعيل بن عليّ بن حسن بن عطيّة التّلكاتي، ثمّ الأبياري، الفقيه، لقيته بالإسكندريّة بمدرسته"، يُنظر: ابن نقطة، **المصدر السّابق**، ج1، ص165.

4 – يُنظر: محمّد بن عبد الملك الأنصاري (703هـ)، **الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة**، تح: إحسان عبّاس، محمّد بن شريفة، بشّار عوّاد معروف، ط:1 (2012م)، دار الغرب الإسلامي، ج3، ص470، و: محمّد بن عبد الرّحمن بن الغزي، **المصدر السّابق**، ج1، ص75، و: محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1، ص239، و: اسماعيل النّاجي مولاي، نُشر: (12 أكتوبر 2019)، **الإمام علي بن اسماعيل الأبياريُّ**، مركز روافد للدّراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسّط، تاريخ الاطّلاع: (14-04-2020م)، https://rawafedcenter.or.

وأمّا نسبتُه؛ فقد اشتهر -رحمه الله- بنسبته إلى: أبيار [1]، فهو الإمامُ الأبياريُّ، وهذه هي أشهر نِسبة انتسب بها؛ فلا يُطلق على الشّيخ غيرُها -إلّا نادرا- فيما لوحِظ في مقامات النّقل عنه، أو الاستشهادِ والاستدلال بمقرّراته وأقوله في المدوّنات الأصوليّة والفقهيّة المختلفة.

كما يوردُ المترجمون له أيضا نِسَبا أخرى منها: وهي: المصريّ [2]، الصُّنهاجيّ[3]، البلكاني[4] ، ولم تتّفق كتبُ التّراجم التي تناولت سيرتَه -على قلّتها- على ضبطٍ وشكلٍ واحد لنسبته الأخيرة؛ إذ سجّل البحث اضطرابا كثيرا في هذه النّسبة، ففي **(معجم البلدان)**، و**(تبصيرُ المنتبه)**، و**(إكمال الإكمال)**: التّلكاتي[5]، والذي في كتاب **(الذّيل والتّكملة)**، وكتاب **(السّفر الخامس من كتاب الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة)**: التّركاني[6]، وفي كتاب **(سلّم الوصول إلى طبقات**

---

1 – قال الحموي: "بفتح أوّله وسكون ثانيه، بلفظ جمع البئر، مخفّفِ الهمزة: اسم قرية بجزيرة بني نصر، بين مصر والاسكندريّة"، **ينظر**: ياقوت الحموي، **المصدر السّابق**، ج1، ص85.

2 – النّسبة في كتاب: **(ديوان الإسلام)**، ومصر: هي البلاد العربيّة المعروفة، وقد سمّيت مصرُ مصرَ؛ نسبة إلى مصرايم بن حام بن نوح -عليه السّلام-، وهي من فتوح الصّحابيّ الجليل عمرو بن العاص، -رضي الله عنه-، وذلك في أيّام سيّدنا عمر بن الخطّاب -رضي الله عنه-، **يُنظر**: عبيد الله بن عبد الله ابن خرداذبة (280هـ)، **المسالك والممالك**، ط: (1989م)، دار صادر، بيروت، لبنان، ص83، و: أحمد بن إسحاق اليعقوبي (بعد 292هـ)، **البُلدان**، ط:1 (1422هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص168 وما بعدها، و: إبراهيم بن محمّد الاصطخري (346هـ)، **المسالك والممالك**، ط: (2004م)، دار صادر، بيروت، ص48، و: محمّد بن عبد الرّحمن بن الغزي، **المصدر السّابق**، ج1، ص75، و: ياقوت الحموي، **المصدر السّابق**، ج5، ص137.

3 – هذه النّسبة إلى صنهاجة في بلاد بالمغرب، وهي قبيلة مشهورة من حِميَر، يُنسب إليها خلق كثير من الأمراء والعلماء بالمغرب، وممّن أطلق على الإمام الأبياريّ هذه النّسبة: عبد العظيم المنذريُّ في كتاب **(التّكملة لوفيّات النّقلة)**، **ينظر**: ابن الأثير (630هـ)، **اللّباب في تهذيب الأنساب**، ط: (1357هـ)، دار القدسي، القاهرة، ج2، ص61، و: عبد العظيم المنذري، **المصدر السّابق**، ج2، ص477.

4 – عليّ بن إسماعيل الأبياري (616هـ)، **التّحقيق والبيان في شرح البُرهان**، تح: علي بسّام، ط:1 (1424هـ/2013م)، طبع وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، قطر، قسم الدّراسة، ص127.

5 – يُنظر: ابن ماكولا (475هـ)، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**، تح: عبد الرحمّن بن يحي المعلميّ اليماني، ط:1 (1383هـ/1963م)، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، الهند، ج1، ص165، و: ياقوت الحموي، **المصدر السّابق**، ج1، ص85، و: ابن حجر، **المصدر السّابق**، ج1، ص34.

6 – يُنظر: محمّد بن عبد الملك الأنصاري، **الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة**، ج3، ص470، و: محمّد بن عبد الملك الأنصاري (703هـ)، **السّفر الخامس من كتاب الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصلة**، (703هـ)، تح: إحسان عباس، ط:1 (1965م)، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، ج2، ص560.

الفحول)، وكتاب **(معجم المؤلّفين)**: التّلكاني[1].

وقد لخّص ابن ناصر الدّين[2] هذا الاضطرابَ في ضبط هذه النّسبة فقال: "بفتح المثنّاة فوق، وسكون اللّام، وقال ياقوت[3]: التّلكاتي بكسر المثنّاة فوق، وفتح اللّام مشدّدة، وهو الأشبه –والله أعلم– وقيّده بعضهم: التُّلكاتي بضمّ المثنّاة فوق واللّام معا، وفتح الكاف المشدّدة، وبعد الالف مثنّاة فوق مكسورة كياء النّسب"[4].

وذكر محقّق كتاب **(الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب)** وجها آخر فقال: "شكّل بتشديد الكاف؛ التلكّاثي"[5].

ويظهر لي –والله أعلم– أنّ اضطراب هذه الضّبوط والأقوال راجعٌ إلى عامل النّسخ والتّصحيف في بعضها، كم لم يقف بعضُها الآخر على حقيقة النّسبة.

ولعلّ الأقرب ممّا سيق في هذا المقام ما قاله الدّكتور علي بسّام: "والذي يترجّح عندي: أنّ صحّة ذلك هو البلكاني –بالباء الموحّدة من تحت، ثمّ لام وكاف، ثمّ ألف ثمّ نون، نسبة إلى بلكانة؛ لأنّها

---

1 – يُنظر: حاجي خليفة، **المرجع السّابق**، ج4، ص159، و: كحالة عمر رضا، **المرجع السّابق**، ج7، ص37.

2 – هو: محمّد ابن عبد الله بن محمّد بن أحمد بن مجاهد القيسيّ الدّمشقيّ الشّافعي، شمس الدّين، الشّهير بابن ناصر الدّين، كان حافظا للحديث، مؤرّخا، أصله من: حماة، ولد في دمشق سنة: (777هـ)، وقتل شهيدا سنة: (842هـ)، **يُنظر**: محمّد بن أحمد الغزي (864هـ)، **بهجة النّاظرين إلى تراجم المتأخّرين من الشّافعية البارعين**، ط:1 (1421هـ/2000م)، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ص55، و: الزّركلي (139هـ)، **الأعلام**، ط: 15، (ماي 2002م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج6، ص237، و: عادل نويهض، **معجم المفسّرين: من صدر الإسلام وحتّى العصر الحاضر**، ط:3 (1409هـ/1988م)، مؤسّسة نويهض الثّقافية للتّأليف والتّرجمة والنّشر، بيروت، لبنان، ج2، ص561.

3 – هو: ياقوت الرّومي الحموي، ثم البغداديّ التّاجر، شهاب الدّين الأخباري، صاحب المؤلّفات الأدبيّة في التّاريخ والأنساب والبلدان وغيرها من المجالات، ولادته: سنة: (574هـ)، وقيل: (575هـ)، وتوفي سنة: (626هـ)، **يُنظر**: الطّيب بن علي بامخرمة الهِجراني (947هـ)، **قلادة النّحر في وفيّات أعيان الدّهر**، ط:1 (1428هـ/2008م)، دار المنهاج، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ج5، ص116، و: وليد بن أحمد الحسين الزّبيري، إيّاد بن عبد اللّطيف القيسي، مصطفى بن قحطان الحبيب، بشير بن جواد القيسي، عماد بن محمّد البغدادي، **الموسوعة الميسّرة في تراجم أئمّة التّفسير والإقراء والنّحو واللّغة: من القرن الأوّل إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم**، ط:1 (1424هـ/2003م)، مجلة الحكمة، مانشستر، بريطانيا، ج3، ص2877-2878.

4 – ابن ناصر الدّين الدّمشقي، **المصدر السّابق**، ج1، ص140

5 – ابن ماكولا، **المصدر السّابق**، ج1، ص143.

بطن من بطون صنهاجة؛ بل هي أعظم قبائل صنهاجة"[1]، ولذلك أثبتُّها أوّلا في سياق إيراد نِسَبه المختلفة.

ثالثا: مولده ونشأته

وأمّا مولده ونشأته؛ فلم يسجّل البحث اختلافا بين أهل التّراجم في تحديد السّنة التي ولد فيها الإمامُ الأبياريّ، وأهمّ ما ورد في ذلك: ما نقله ابنُ نقطة[2]-رحمه الله- عن الإمام الأبياريّ نفسِه من أنّ سنة مولده بمحلّة: **(أبيار)**[3] هي: سبع وخمسون وخمسمائة على سبيل التّقدير[4].

إلّا أنّ في ما أورده الأستاذ رضا كحالة في مُعجمه مخالفة لعامّة من ترجم له، والذي فيه أنّه ولد سنة: تسع وسبعين وخمسمائة، وهو إمّا وهمٌ من المؤلّف، أو تصحيف في النّسخ؛ لأنّه أخذ التّرجمة عن الدّيباج، وفيه ما أجمع عليه المترجمون[5].

وإذا لم تتعرّض المصادر المترجمةُ له إلى الحديث عن نشأته؛ فإنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ نشأتَه العلمية لم تكن مختلفة عن نشأة غيره من علماء عصره، وهي نشأة ترتكز في الأساس على أمرين؛ أحدهما: تلقّي مبادئ القراءة والكتابة والعلوم في مساجد ومدارس محلّة الميلاد، ثمّ ثانيهما: الرّحلة في طلب العلوم، والقصد إلى أرباب المعارف والحلوم[6]، يحدوا الطّالب في المقامين: تعلّقه بعلوم الشّريعة والرّغبة

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، قسم التّحقيق، ج1، ص127.

2 – يُعدّ ممّن عاصر الإمام الأبياري، **وهو**: هو أبو بكر محمّد بنُ عبد الغنيّ بنِ أبي بكر بن شجاع بن أبي نصر البغدادي، يعرف بابن نقطه، وهو من طلبة الحديث المشهورين به، المكثرين من سماعه وكتابته، والرّاحلين في طلبته، وُلد سنة: (570هـ)، وتوفّي سنة: (629م)، **يُنظر**: ابن المستوفي (637هـ)، **تاريخ إربل**، تح: سامي بن سيّد خمّاس الصّقار، ط: (1980م)، نشر وزارة الثّقافة والإعلام، دار الرّشيد للنّشر، العراق، ج1، ص248.

3 – سبق التّعريف بها.

4 – ابن نقطة، **المصدر السّابق**، ج1، ص165.

5 –**يُنظر**: ابن فرحون، **المصدر السّابق**، ج2، ص122، و: رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج7، ص37.

6 – لقد بيّن الإمام العلّامة عبد الرّحمن ابن خلدون في كتابه: **(المقدّمة)** أثر الارتحال في التّكوين النّفسيّ والعلميّ لطالب العلم؛ فقال: "أنّ الرّحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيدُ كمال في التّعليم، والسّبب في ذلك: أنّ البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتحلّون به من المذاهب والفضائل؛ تارة علما وتعليما ولقاء، وتارة: محاكاة وتلقيّا بالمباشرة؛ إلّا أنّ حصول الملكات عن المباشرة والتّلقين أشدّ استحكاماً، وأقوى رسوخاً، فعلى قدر كثرة الشّيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها وتفتّحها"، **يُنظر**: عبد الرّحمن بن خلدون (808هـ)، **العبر، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ج1، ص744.

في تحصيلها.

وإذا لم يستطع البحثُ -أيضا- الجزمَ بأنّ الإمام الأبياري ارتحل لأماكن مختلفة طلبا للعلم، وروما لتحصيله؛ فإنّ الذي لا يمكن إلّا القطعُ به هو أنه -رحمه الله- نشأ محبّا لعلوم الشريعة، شغوفا بها، مجتهدا في طلبها، وقد توّج ذلك برسوخ القدم في العلم، وبلوغٍ لأرقى مقامات التّحصيل والتّحقيق.

على أنّ بعض كتب التّراجم أشارت إلى رحلة الأبياريّ إلى الاسكندريّة[1] ، وهي مدينة قريبة من مكان ميلاده، ولا يمكن الجزم أنّ رحلته إليها كانت رحلةً لطلب العلم بالأصالة؛ إلّا أنّ القدر المتّفق عليه في مصادر التّرجمة ومراجعها المختلفة أنّه -رضي الله عنه- تصدّر للتّدريس بها[2].

وأمّا نشأتُه الأسريّة والاجتماعيّة؛ فلم يظفر البحث في كتب التّراجم والتّاريخ بشيء يبلّ نقعة الصّديان، أو يفيد في الكشف عن رأس في ذلك ولا ذيل؛ باستثناء ما أورده بعضُ المترجمين له من ذكر لبعض أولاده في سياق عدّ النّخبة من تلامذته، وذلك يُشير بوضوح إلى حرصه على أن يسلُك بهم سبيل العلم والمعرفة.

وممّا يتّصل بالحديث عن نشأته: الكلامُ عن أخلاقه وورعِه؛ فقد عُرف الإمام الأبياريّ بين النّاس بسلوك خِلالِ الخير، واشتهرَ بمتانة تديّنه، وشدّة ورعه، وكثرة زهده في الدنيا[3]، وبلوغه المقامات العالية في الفضل والصّلاح.

وكان الشّيخ -رضي الله عنه- صاحبَ كرامات، مجاب الدّعوات[4]، وقد وصفه بعض من ترجم له بقوله: "وكان أحد الفضلاء الملازمين الاشتغال والإشغال، مبالغا في ذلك، حادّ القريحة، جامعا لفضائل"[5].

رابعا: مذهبُه في الأصول والفروع والسّلوك

---

1 – **هي**: المدينة المعروفة والمحلّة التّابعة لبلاد مصر، غنيّة عن التّعريف، ما زالت تحتفظ باسمها إلى أيّامنا هذه، قال عنها الإمام المؤرّخ اليعقوبي: "وهي المدينة العظيمة الجليلة التي لا توصف سعة وجلالةً وكثرةَ آثارِ الأوّلين"، **يُنظر**: أحمد بن إسحاق اليعقوبي، **المصدر السّابق**، ص176.

2 – عبد العظيم المنذري، **المصدر السّابق**، ج2، ص477.

3 – شمس الدّين الذّهبي، **المصدر السّابق**، ج15، ص412.

4 – محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1 ص239.

5 – المنذري، **المصدر السّابق**، ج2 ص477.

وأمّا مذهبه في الفقه؛ فلم تختلف كتب التّراجم في كونه –رحمه الله– على مذهب إمام دار الهجرة، مالك بن أنس الأصبحيّ، بل كان رأسا وإماما في مدرسته، تقدّم أهل زمانه في فقه مالك؛ ولذلك حلّاه صاحب (**المعيار**) بأنّه: "إمام المالكيّة بالدّيار المصريّة"[1]، وجاء في كتاب (**تاريخ الإسلام**): "كان من أعيان المالكيّة"[2]، وقال صاحب (**العقد الثّمين في تاريخ البلد الأمين**): "من كبار أئمّة المالكيّة المصريّين"[3].

لقد تفقّه الإمام الأبياريّ على مذهب الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس –رضي الله عنه– بالإسكندريّة، وذلك على يد الفقيه أبي الطّاهر إسماعيل بن مكّي بن عوف[4]، وأبي طالب أحمد بن المسلم اللّخمي[5]، وأبي عبد الله محمّد بن محمد الكركنتي[6]، وغيرهم[7]، ولم يكن –رحمه الله– مجرّد فقيه مالكيّ مقلّد، يحفظ المشهور، ويفتي به، بل كان من أهمّ المرجعيّات المالكيّة في زمانه، متبحّرا في المذهب، عارفا بأقوال صاحبه وأصحابه، مدركا لأصولها ومداركها ومقاصدها، وقد ظهر ذلك جليّا في كتاب (**التّحقيق والبيان**)، على الرّغم من كونه كتابا في أصول الفقه.

وأما مذهبه في الأصلين[8]؛ فقد كان –رحمه الله– بارعا في أصول الدّين وأصول الفقه[9]؛ مُنتهجا

---

1 – أحمد بن يحيى الونشريسي (914هـ)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيّة والأندلس والمغرب**، إخراج جماعة من الفقهاء بإشراف محمّد حجّي، ط: (1401هـ/1981م)، نشرُ وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المغرب، ج10، ص45.

2 – شمس الدّين الذّهبي، **المصدر السّابق**، ج44، ص305.

3 – محمد بن أحمد الفاسي (832هـ)، **العقد الثّمين في تاريخ البلد الأمين**، تح: محمّد عبد القادر عطا، ط:1 (1998م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج2، ص147.

4 – سيأتي ترجمته في متن الرّسالة سياق الحديث عن شيوخه.

5 – سيأتي ترجمته في سياق الحديث عن شيوخه متن الرّسالة.

6 – سيأتي ترجمته فيما يلي من متن البحث، في سياق الحديث عن شيوخه.

7 – عبد العظيم المنذري، **المصدر السّابق**، ج2 ص477.

8 – علم الأصلين: يُقصد به في استعمالات أهل العلم: علم الكلام، وعلم أصول الفقه، ومن ذلك مثلا قول المقريزي في ترجمة لأحد الأعلام، واسمه: شمس الدّين، أبو عبد الله الفارسيّ الأيكي: " وكان من الميسّرين للمعضلات، لا سيّما في علم الأصلين والمنطق"، **يُنظر**: تقي الدّين المقريزي (845هـ)، **المقفّى الكبير**، تح: محمّد اليعلاوي، ط:2 (1427هـ/2006م)، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ج5، ص241.

9 – ابن فرحون، **المصدر السّابق**، ج2، ص121.

طريقةَ المتكلّمين في الأصـــول، ومذهبَ الأشـــاعرة في علم الكلام، محيطا بأمّهات ومدوّنات تلك العلوم[1]، عارفا بمسالكها ومناهجها، محقّقا لمسائلها ومقاصدها.

وعلى غرار موقعه في علم الفروع؛ لم يكن الإمام عليّ بن إسماعيل الأبياريّ أصوليّا متكلّما مقلّدا؛ بل كان ممّن بلغ المراتب في التّحقيق والتّدقيق في علميّ الأصول والكلام، ينازل الفطاحل في ساحات مدوّناته، ويرتسم لنفسه مناهج خاصّة في المدرستين: الأصوليّة الكلاميّة، والكلاميّة الأشعريّة، ومدوّنة **(التّحقيق والبيان)** أفضل برهان على ذلك؛ فقد أحسن الشّيخ استثمار هذه العلوم في نظامه النّقديّ المبثوت في كتابه.

والنّاظر في كلام الأبياريّ يجد تلك الإحاطةَ والإجادة سمةً بارزة في شـــخصـــيّته العلميّة؛ إمّا من خلال مراجعاته النّقديّة لفحول الأصـــول والكلام في أدقّ المســـائل من جهة، وإمّا من خلال توظيفه لقواعد تلك العلوم في شتّى الأبواب والفصول المطروقة.

وأما مشربُه في السّلوك؛ فلم يكن الإمام الأبياريّ بدعا من علماء عصره الذين عنوا بالتّصوّف[2]، وارتضوه لأنفسهم منهجا في التّربية والسّلوك، وقد كتب الأبياريّ في علم التّصوّف كتابا سمّاه: **(سفينة النّجاة)**، وهو كتاب لم يُسعف البحث بمطالعته والنّظر فيه؛ إلّا أنّه وُصف ممّن أُتيح له شرفُ تصفّحه

---

1 – وقد ظهر ذلك جليّا في موسوعة **(التّحقيق والبيان)**.

2 – بغضّ النّظر عن الاختلاف الواقع في أصل اشتقاق هذه الكلمة، وعن تعقيدات بعض المتأخّرين؛ فقد عرّف هذا العلم بتعريفات متعدّدة، يرجع الكثيرُ منها إلى معنى التّرقّي في مقامات السّلوك والأخلاق والفاضلة، وروى البيهقي في الزّهد الكبير: أخبرنا الحاكم أبو عبد الله الحافظ، قال: سمعت أبا الحسن البوشِنجي يقول: "التّصوّف عندي فراغ القلب، وخلوّ اليدين، وقلّة المبالاة بالأشكال، فأمّا فراغ القلب؛ ففي قول الله –عز وجل–: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾﴾ [الحَشر : 8]، وخلوّ اليدين لقوله –تبارك وتعالى– : ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾﴾ [البَقَرَة : 274]، وقلّة المبالاة في قول الله –عزّ وجل–:﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ﴾ [المَائِدَة : 54]، وساق الإمام أبو القاسم القشيريُّ في باب التّصوّف من الرّسالة القشيريّة قولَ الكناني: "التّصوف خُلق؛ من زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك في التّصوف"، **يُنظر**: أبو بكر البيهقي (458هـ)، **كتاب الزّهد الكبير**، تح: عامر أحمد حيدر، ط:3 (1996م)، مؤسّسة الكتب الثّقافية، بيروت، لبنان، ص290، رقم: 758، و: عبد الكريم القشيري (465هـ)، **الرّسالة القشيريّة**، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشّريف، ط: (1409هـ/1989م)، مطابع مؤسّسة دار الشّعب للصّحافة والطّباعة والنّشر، القاهرة، مصر، ص466.

بأنّه: "على طريق (**الإحياء**)[1] للغزالي؛ في غاية الإتقان، وبعضهم يقول: هو أكثر إتقاناً من الأحياء، وأحسنُ منه"[2].

خامسا: شيوخه وتلامذته ومكانته العلميّة

أمّا ما تعلّق بشيوخ الشّيخ وتلامذته؛ فقد سمّى الأبياريّ نفسُه بلسانه للإمام ابن نقطة[3] جملة من أساتذته، وأنّه: "سمع من أبي الطّاهر ابن عوف، وأبي القاسم مخلوف بن عليّ بن جارة، وأبي عبد الله محمّد بن محمّد الكِركنتي"[4].

فأمّا الأوّل؛ فهو الإمامُ صدر الإسلام، الفقيه العالم الزّاهد، وحيد زمانه: أبو الطّاهر إسماعيل بن مكيٍّ بن إسماعيل بن عيسى بن عوف، من سلالة الصّحابيّ الجليل المبشَّر عبدِ الرحّمن بن عوف – رضي الله عنه–، مولده سنة: (485هـ)، وتوفّي في شعبان سنة: (581هـ)، وقد كان مرجع الفتوى، صاحبَ بيت مشهور بالعلم والفضل بالإسكندريّة، وهو ربيب وتلميذ الإمام أبي بكر الطّرطوشي[5]، وسمع عنه، وعن غيره –أيضا–[6].

وأمّا الثّاني؛ فهو الشّيخ الفقيه مخلوف بن عليٍّ بن جارة؛ أبو القاسم المغربي، ثم الإسكندرانيُّ المالكي، أحدُ الأئمّة الكبار[7].

والثّالث هو الشّيخ أبو عبد الله؛ محمّد بنُ أبي بكر محمّد بنِ الحسن بن عليّ الرّبعي الكركنتيّ المالكيّ، ولد سنة: (507هـ)، وكركِنت: من قرى القيروان، وهي بكسر الكافين، وبينهما راء مهملة

---

1 – إحياء علوم الدّين للإمام الغزاليّ، يتناول فيه أحكام الشّريعة والعقيدة والأخلاق، بأسلوب الواعظ الفاهم لأحوال النّفوس وأمراض القلب، وقد طبع عدّة مرّات، لعلّ من أفضلها: الطّبعة الأولى لدار المنهاج سنة: (1432هـ/2011م).

2 – محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1، ص239.

3 – سبقت ترجمتُه.

4 – ابن نقطة، **المصدر السّابق**، ج1، ص165.

5 – هو: محمّد بنُ الوليد بن محمّد بن خلف بن سليمان بن أيّوب الفهري، كنيته أبو بكر، نشأ بالأندلس، ببلدة طرطوشة، ثم ارتحل لغيرها من بلاد الأندلس، وصحب القاضي أبا الوليد الباجي بسرقسطة، وأخذ عنه مسائل الخلاف توفّي –رحمه الله تعالى– بالإسكندريّة سنة: (520هـ)، **يُنظر**: ابن فرحون، **المصدر السّابق**، ج2، ص244.

6 – محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1، ص209.

7 – عبد الحيّ ابن العماد الحنبلي، (1089هـ)، **شذرات الذّهب في أخبار من ذهب**، تح: محمود الأرناؤوط، ط:1 (1406هـ/1986م)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ج6، ص454.

ساكنة، والنّون ساكنة[1]، وللأبياريّ شيوخٌ آخرين غير ما ذكره -رحمه الله- لابن نقطة[2].

وأمّا تلامذتُه[3]؛ فمن أهمّهم: الإمام الهمام أبو عمرو، عثمانُ بنُ عمرَ بنِ أبي بكر ابن يونس المصري، الفقيه المالكيُّ المعروف بابن الحاجب[4]، ومنهم: ولدا الأبياريّ[5]: الفقيه أبو عليّ الحسن بن عليّ بن إسماعيل بن عليّ الأبياريّ، وأبو محمّد عبد الله الفقيه المالكي، ومن تلامذته -أيضا-: الشّيخ عبد الكريم بن عطاء الله[6].

وأمّا مكانته العلميّة؛ فلا يُماري أهل البحث والنّظر في مكانة كتاب **(البرهان)**، وأنّه لا يجترئُ على مقرّرات أبي المعالي الجويني إلّا حادُّ الذّكاء، ثاقب الذّهن؛ فليس **(البُرهان)** مجرّد كتاب في الأصول، بل هو من أعمدة هذا الفنّ وأركانه، وموسوعة فكريّة ضخمة ألّفها أحدُ الكبار المعروفين بالفصاحة البالغة، والحجّة الدّامغة، وعسر المباني، ودقّة العبارات والمعاني، والابتكار في الطّرح، ممّا جعله موضع مهابةٍ لدى العلماء المتقدّمين والمتأخّرين، وقلّما تجد منهم من تجرّأ على نقد عباراته، أو الاعتراض على استدلالاته دون تورّع أو تحفّظ.

---

1 – عبد العظيم المنذريّ، **المصدر السّابق**، ج1، ص437.

2 – **منهم**: أبو طالب أحمد بن المسلم اللّخمي، **يُنظر**: المنذري، **المصدر السّابق**، ج2، ص477.

3 – سقت بعضَ تلامذته الواردة أسماؤهم في سياق ترجمته، ولا شكّ أنّ الشّيخ الإمام عليّ بن إسماعيل الأبياريّ قد انتفع به خلق كثير، وقد وقفتُ على بعض تلامذته ممّن لم يُذكر في مواضع ترجمته، منهم: "أبو محمّد عبد الله بن عليّ الأنصاري، المعروف بابن السّتاريّ الأندلسي، الفقيه العالم المحقّق، والإمام الأصوليّ المدقّق، أخذ عن أبي الحسن الأبياريّ الأصول والفقه، لازمه سبع سنين، وانتفع به وبأبي العزّ المعروف بالمقترح، حدّث عنه جماعة منهم: عبد الرّحمن بن غالب، وقرأ عليه ابن أبي الرّبيع كتاب **(المستصفى)**، وحدّث به عن الأبياري، مولده سنة: (565هـ)، وتوفي بسبتة سنة: (647هـ)، **يُنظر**: محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1، ص262.

4 – سبقت ترجمته في المقدّمة.

5 – لم يرد في ترجمتهما شيئا مهمّا باستثناء ما قاله ابن العماديّة: "وولد عليّ الذي بدأ به ابن نقطة: الفقيه أبو عليّ، الحسن بن عليّ بن إسماعيل ابن الابياريّ، الشّاهد العدل، كان له معرفة بالأصول، تفقّه بوالده، وروى عنه تصانيفَه، وسمع الحديث من عبد الله حمزة بن موقّى الأنصاري، وأخوه: أبو محمّد، عبد الله الفقيه المالكي، برع في العلم، ودرّس، وولي نيابة الحكم والخطابة بالثّغر، وكان من المعدَّلين الصّلحاء، وأجاز لي بالثّغر"، **يُنظر**: ابن العماديّة منصور بن سليم (673هـ)، **ذيل تكملة الإكمال**، تح: عبد القيّوم عبد ربّ النّبي، ط:1 (1419م)، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة، ج1، ص97.

6 – **هو**: أبو محمّد؛ عبد الكريم بن عطاء الله الإسكندري، كان إماماً في الفقه والأصول والعربيّة، اختصر التّهذيب للبراذعي، واختصر المفصّل للزّمخشري، وألّف: **(البيان والتقريب في شرح التّهذيب)**، وهو كتاب كبير قال عنه ابن فرحون: "جمع فيه علماً جمّاً، وفوائد غزيرة، وأقوالاً غريبة؛ نحو سبع مجلّدات ولم يكمُل"، **يُنظر**: ابن فرحون، **المصدر السّابق**، ج2، ص43.

والاعتراضات الأصوليّة الأبياريّة –التي هي محلّ الدّراسة– خير دليل وشاهد على المكانة العلميّة، والقوّة الفكريّة التي تبوّأها الشّـــيخ؛ فهي تعكس جرأته التّناظريّة؛ وتُبرز قدرته على التّحليل والنّقد، وتبرهن على التمكّن المنهجيّ لديه.

وإذا كان ابنُ السّـــبكيُّ[1] قد ذكر عن الإمام المازري[2] أنّه "كان من أذكى المغاربة قريحة، وأحدَّهم ذهنا؛ بحيث اجترأ على شـــرح **(البُرهان)** لإمام الحرمين، وهو لغز الأمّة الذي لا يحوم نحو حماه، ولا يدندنُ حول مغزاه؛ إلّا غوّاصٌ على المعاني، ثاقب الذّهن، مبرّز في العلم"[3]؛ فالقول نفسُـه يقال عن الإمام الأبياريّ وزيادة.

لقد كان الإمام الأبياريّ أحد العلماء المبرّزين المرموقين ذوي القرائح، الذين أحرزوا قصب السّبق في فنون شـتّى؛ فقد وُصـف بأنّه: "من العلماء الأعلام، وأئمّة الإسـلام، بارعاً في علوم شـتّى: الفقه وأصـول، وعلم الكلام"[4]، وأنّه: "أحد أئمّة الإسـلام المحقّقين الأعلام"[5]، بل يفضّـله بعضُ أهل الفضل[6] على الفخر الرّازيّ[7] في الأصول.

---

1 – هو: تاج الدّين، عبد الوهّاب بن عليّ بن عبد الكافي بن تمّام بن يوسف بن موسى بن تمّام الأنصاريّ الشّافعيّ السّبكي، الفقيه، الأصولي، والمؤرّخ والأديب، ولد بالقاهرة، وقدم دمشق مع والده، ولزم الذّهبي، من تصانيفه: **(طبقات الشّافعية الصّغرى)**، و**(الوسطى)**، و**(الكبرى)**، و**(شرح منتهى السّول والأمل في علمي الأصول والجدل)**، وغيرها، توفي سنة: (771هـ)، **يُنظر**: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج6، ص226.

2 – هو: أبو عبد الله محمّد بن أبي الفرج المازري، المعروف بالذّكي، أصله من صقلّية، خرج الى الّشرق، فدخل العراق، ثمّ سكن بعد ذلك أصبهان حتّى مات بها، كان –رضي الله عنه– فقيهاً حافظاً، مدركاً نبيلاً، فهِماً متقدّماً في علم المذهب واللّسان، متفنّناً في علوم القرآن، وشتّى المعارف، توفي سنة: (544هـ)، **يُنظر**: عياض بن موسى (544هـ)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تح: ج1: ابن تاويت الطّنجي، ج2 و3 و4: عبد القادر صحراوي، ج5: محمّد بن شريفة، ج6 و7 و8: سعيد أحمد أعراب، ط:1 (ج1: 1965م، ج2 و3 و4: 1966م/1970م، ج5 و 6 و7 و8: 1981م/1983م)، مطبعة فضالة، المحمّديّة، المغرب، ج8، ص101 وما بعدها.

3 – ابن السّبكي، **المصدر السّابق**، ج6، ص243.

4 – والاقتباس المسوق في المتن نقله الإمام المؤرّخ ابن فرحون عن الشّيخ أبي المظفّر منصورِ بن سليم، **يُنظر**: ابن فرحون، **المصدر السّابق**، ج2، ص121.

5 – محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1، ص239.

6 – وهو ابن عقيل الحنبلي المصري، **يُنظر**: ابن فرحون، **المصدر السّابق**، ج2، ص122.

7 – هو: الإمام المفسّر، محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التّيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدّين الرازيّ، كان أوحد زمانه في المعقول والمنقول، وهو قرشيّ النّسب، أصله من طبرستان، ومولده في الرّي، وإليها نسبته، من تصانيفه: **(مفاتيح الغيب)**،

ومن كان هذا مكانَه في العلم والتّحقيق؛ فلا غرو أن يكون ميراثُه العلميّ غنيّا و غزيرا، وقد لخّص صاحب كتاب (**شجرة النّور الزّكيّة**) تركتَه العلميّة، وجملةَ مؤلّفاته فقال: "له التّصانيف الحسنة البديعة منها: (**شرح البُرهان لأبي المعالي في الأصول**)، و(**سفينة النّجاة**)[1] على طريق (**الإحياء**) للغزالي في غاية الإتقان، وبعضهم يقول: هو أكثر إتقاناً من الأحياء وأحسن منه، و(**شرح التّهذيب**)[2]، وله (**تكملة الكتاب الجامع بين التّبصرة**)[3] والجامع لابن يونس[4] والتّعليقة للتّونسي[5] تكملة حسنة جداً تدلّ على قوّة في الفقه وأصوله"[6].

وقد حقّق الدّكتور فاروق حمادة كتابا اسمه: (**الورع**)[7]، ونسبه للإمام عليّ بن إسماعيل الأبياري، ولا ذكر له في كتب التّراجم، ولا يبعُد أن يكون جزءا من كتاب (**سفينة النّجاة**) كما خمّن محقّق كتاب (**التّحقيق والبيان**)؛ الدّكتور عليّ بسّام[8].

و(**لوامع البيّنات في شرح أسماء الله –تعالى– والصّفات**)، و(**معالم أصول الدّين**)، وغيرها، توفّي سنة: (606هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج6، ص313.

1 – لا وجود للكتاب في المكتبة الإسلامية المطبوعة، وحاولت تتبّعه في كتب الفهارس دون جدوى.

2 – الكتاب المشروح: (**التّهذيب في اختصار المدوّنة**)، لخلف بن أبي القاسم محمّد الأزديّ القيرواني، أبي سعيد البراذعي، حقّقه محمّد أمين ولد محمّد سالم الشّنقيطيُّ بن الشّيخ، نُشر للطّبعة الأولى سنة: (1423هـ/2002م) في أربع مجلّدات، والشّرح المنسوب للشّيخ لا أثر له في المطبوع، ولا فيما بحثت فيه من فهارس المخطوط.

3 – الكتاب المقصود هو: **التّبصرة**، لعليّ بن محمّد الرّبعي، أبي الحسن، المعروف باللّخمي (ت478هـ)، طبع بتحقيق الدّكتور أحمد عبد الكريم نجيب، ونشرته وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلامية بقطر في طبعته الأولى سنة: (1432هـ/2011م).

4 – الكتاب المقصود هو: (**الجامع لمسائل المدونة**) لأبي بكر محمّد بن عبد الله بن يونس التّميمي الصّقليّ (ت451هـ)، وطبع بتحقيق مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، ونشره معهد البحوث العلميّة وإحياء التّراث الإسلاميّ بجامعة أمّ القرى في أربعة وعشرين مجلّدا، وطبعته دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع في طبعته الأولى سنة: (1434هـ/2013م).

5 – طُبع الكتاب بتحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، وحافظ عبد الرّحمن محمّد خير، ونسباه لأبي عبد الله محمّد بن أحمد بن عمر الوانُّوغي (819هـ)، وبهامشها تكملة التّعليقة، لأبي عبد الله؛ محمّد بن أبي القاسم المَشَدَّالي (ت866هـ)، ولكن يذكر الدّكتور جمال القديم أنّ الدّكتور الباحث سعيد بلعزّي يرجّح أن تكون التّعليقة لأبي مهدي عيسى بن صالح الوانوغي (نحو 810هـ)، **يُنظر**: جمال القديم، (نُشر: 2015/10/19م)، تعليقة الوانوغي على تهذيب المدوّنة، (نُظر:2017/12/25)، www.arrabita.ma.

6 – محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1، ص239.

7 – وقد طبعته دارُ الآفاق الجديدة، ببيروت سنة: (1407هـ/ 1987م).

8 – الأبياري، **المصدر السّابق**، قسم الدّراسة، ص135.

توفّي الشّـيخ عليّ بن إسماعيل الابياري-رحمه الله- في السّـادس من رمضـان المعظّم، في مدينة الإسكندريّة، (616هـ)، وخالف محمّد مخلوف في سنة وفاته؛ فجعلها سنة: (618هـ)، ولعلّ الأصحّ في ذلك ما أُثبت أوّلا[1].

وفي خاتمة هذا المبحث؛ فإنّ الدّراسة تسجّل ملاحظَ مهمّة:

الأوّل: إغفال الكثير من كتب التّراجم ذكرَ ترجمة للإمام الأبياريّ على الرّغم من مكانته في العلم والتّحقيق.

والثّاني: أنّ المترجمين له اختصروا الكلام على سيرته اختصارا؛ مغفلين الكثيرَ من جوانب حياته، ولا أجد سببا لذلك إلّا يُقال في التماس العذر لهم: أنّ ما وُقّت تلك التّراجم من سيرته؛ هو ما أُتيح لهم معرفتُه عنه من تفاصيل سيرته، كما يظهر في نظر الباحث –والله أعلم- أنّ الإمام الأبياريّ لم يَذِع صيتُه في الأقطار كثيرا في زمانه؛ بما يتناسب مع مقامه في العلم.

المطلب الثّاني: التّعريف بالإمام الجويني[2]

إذا كان المبحث الأوّل من هذا الفصل التّمهيديّ قد سجّل -بعجَب- اختصارَ المؤلّفين لترجمة

---

1 – وعامّة المترجمين له متّفقون على تحديد سنة وفاته وفق ما أثبتناه أوّلا في المتن، **ينظر**: المنذري، **المصدر السّابق**، ج2، ص477، و: محمّد مخلوف، **المرجع السّابق**، ج1، ص239.

2 – يُنظر ترجمته في: ابن عساكر (571هـ)، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ط:3 (1404هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص278 وما بعدها، و: عبد الرّحمن بن الجوزي (597هـ)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تح: محمّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط:1 (1412هـ/1992م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج16، ص244 وما بعدها، و: الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، ج18، ص468 وما بعدها، و: عبد الله بن أسعد اليافعي (768هـ)، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزّمان**، ط:1 (1417هـ/1997م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج3، ص94 وما بعدها، و: عبد الوهّاب بن السّبكي (771هـ)، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص165 وما بعدها، و: إسماعيل بن كثير (774هـ)، **طبقات الشّافعيّة**، تح: عبد الحفيظ منصور، ط:1 (جانفي 2004م)، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ج1، ص446 وما بعدها، و: إسماعيل بن كثير (774هـ)، **البداية والنهاية**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، الجيزة، مصر، ج16، ص95 وما بعدها، و: تقيّ الدّين ابن قاضي شهبة (851هـ)، **طبقات الشّافعيّة**، تح: عبد العليم خان، ط:1 (1407هـ)، نشرُ مؤسّسة عالم الكتب، بيروت، لبنان، ج1، ص255-256، و: عبد الحيّ ابن العماد الحنبلي (1089هـ)، **شذرات الذّهب في أخبار من ذهب**، تح: محمود الأرناؤوط، ط:1 (1406هـ/1986م)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ج5، ص338 وما بعدها.

الإمام الأبياريّ؛ فإنّه يسجّل هنا -بإعجاب- بسطَهم لترجمة الإمام الجوينيّ، وعنايَتهم بها، واستطرادَهم في بيان تفاصيلها وصفحاتها إلى الحدّ الذي قد يعسُر معه على الباحث تلخيصُها، ويحارُ عنده النّظر في اختصارها، وانتقاء ما يورِده منها وما يُهمل.

وليس المقصود سردَ سيرته واستيفاء جميع تفاصيلها، وإنّما الغرض في هذا المقام إيراد بيانٍ تعريفيّ جُمَليّ لهذا الإمام، والحقّ أنّ أبا المعالي الجويني حقيق بهذا الاهتمام؛ باعتباره -بإجماع جميع من ترجم له من العلماء- علَما فذّا، ومحقّقا راسخ القدم في فنون المعقول والمنقول، من نحو، ولغة، وكلام، وأصول، ومنطق، وغيرها كذلك.

إنّ سيرة الإمام أبي المعالي المتميّزة، وإحاطتَه بأسوار العلوم وأسرارها؛ أهّل شخصيّته لتكون موضوعا مستقلّا للكثير من البحوث والدّراسات العلميّة[1]، وفي هذا المطلب اختصارٌ لبعض المحاور المدوّنة في محالّ ترجمته، وذلك من خلال ما يتلوا من الفروع:

أوّلا: اسمُه ونسبتُه وولادته

أمّا اسمُه وكنيته؛ فهو: عبد الملك بنُ عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمّد بن حَيَّوَيْهِ[2]، وكنيتُه باتّفاق أهل التّراجم: أبوا المعالي[3]، وأمّا شهرتُه ولقبُه الأعلى؛ فإمامُ الحرمين، وهذا اللّقب -زيادة على كونه أشهرَ ألقاب الإمام-، يُعدّ من أعظم ألقابه وأهمّها، وقد اختصّ به الإمام دون غيره.

وفي سبب تلقّبه وتسمّيه بإمام الحرمين يذكرُ أهلُ التّراجم أنّ ذلك راجعٌ إلى رحلته الحجازيّة[4]؛

---

1 – ممن أفرد سيرة الإمام الجويني بالتّأليف والتّصنيف على سبيل المثال: الدّكتور محمّد الزّحيليُّ في كتاب سمّاه: (**الإمام الجوينيّ إمام الحرمين**)، نشرته دارُ القلم بدمشق سنة: (1406هـ/1986م).

2 – حيّويه بالضّبط المُثبت في المتن: ناحية بمدينة نيسابور، **يُنظر**: مصطفى المراغي، **المرجع السّابق**، ج1، ص273.

3 – **يُنظر**: عبد الرّحمن ابن الجوزي، **المصدر السّابق**، ج16، ص244، و: تاج الدّين عبد الوهّاب بن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص165، و: شمس الدّين الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، ج18، ص468، و: إسماعيل ابن كثير، **البداية والنّهاية**، ج16، ص95، و: ابن قاضي شهبة، **المصدر السّابق**، ج1، ص255، و: عبد الحيّ ابن العماد الحنبلي، **المصدر السّابق**، ج5، ص338.

4 – بلاد تابعة لجزيرة العرب، يقع ضمنها مكّة المكرّمة، والمدينة، واختلفت الأقوال في اشتقاق الكلمة لغة، كاختلافها في حدودها الجغرافيّة، **يُنظر**: ابن الحائك (334هـ)، **صفة جزيرة العرب**، تح: محمّد بن علي الأكوع الحوالي، ط:1 (1410هـ/1990م)، مكتبة الإرشاد، صنعاء، اليمن، ص39، و: ياقوت الحموي، **المصدر السّابق**، ج2، ص218.

حيثُ جاور -رحمه الله- بمكّة المكرّمة من الزّمان أربعَ سنين، يدرّس العلوم، ويشرح المسائل، ويُفتي للنّاس، ويجمع طُرق المذهب؛ فقيل له: إمام الحرمين، إشارةً إلى صيرورته من أعيان بلاد الحرمين، وتقدّمه على علمائهما[1].

وقد يكون الأمرُ راجعا إلى ما ذكره صاحبُ كتاب **(مرآة الجنان)** في هذا الباب، وهو إطلاق هذا اللّقب عليه على سبيل التّفخيم، ممّا جرت به العادة، كقولهم: ملك البحرين، وقولهم -أيضا-: قاضي الخافقين[2]، "ونسبة إمامته إلى الحرمين لشرفهما، توصّلا إلى الإشارة إلى شرفه وفضله، وبراعته ونبله، وتحقيقه وفهمه"[3].

كما أنّ له في كتب التّراجم والتّاريخ -أيضا- ألقابا غيرَه، منها: ضياء الدّين [4]، وشيخ الإسلام[5]، وفخر الإسلام، إمام الأئمّة[6]، كما لقّبه التّاج السّبكيّ -كذلك-: ركن الدّين[7]، وقد أُطلق هذا اللّقب -لدى الكثير من أهل السّير والتّراجم- على والده الإمام[8] أبي محمّد؛ عبد الله بن يوسف الجويني[9].

---

1 – يُنظر: عبد الله بن أسعد اليافعي، **المصدر السّابق**، ج3، ص95، و: عبد الحيّ ابن العماد، **المصدر السّابق**، ج5، ص339.

2 – عبد الله بن أسعد اليافعي، **المصدر السّابق**، ج3، ص95.

3 – ولا يمتنع أن يكون أُطلق اللّقب عليه بالاعتبارين معا، **يُنظر**: عبد الله اليافعيّ، **المصدر السّابق**، ج3، ص95.

4 – شمس الدّين الذّهبي (748هـ)، **العبر في خبر من غبر**، تح: محمّد السّعيد بن بسيوني زغلول، ط:1 (1405هـ/1985م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج2، ص339.

5 – وقد أطلَق عليه هذا اللّقب الإمام تاج الدّين بن السّبكي، **يُنظر**: ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص165.

6 – وقد أطلق عليه هذا اللّقب الإمام ابن عساكر، **يُنظر**: عليّ بن الحسن ابن عساكر، **المصدر السّابق**، ص 278.

7 – ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص208.

8 – عبد الله بن أسعد اليافعي، **المصدر السّابق**، ج3، ص94.

9 – هو: شيخ الشّافعيّة، ركن الإسلام، أبو محمّد الجويني، والد إمام الحرمين، كان إماما في التّفسير والفقه والأدب، مجتهدا في العبادة، ذكروا في جملة مؤلّفاته: **(التّبصرة)**، و**(الفروق)**، و**(السّلسلة)**، وغيرها، وتوفي بـ: نيسابور، سنة: (438هـ)، **يُنظر**: تقي الدّين ابن الصّلاح (643هـ)، **طبقات الفقهاء الشّافعيّة**، تح: محيي الدّين علي نجيب، ط:1 (1992م)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص520 وما بعدها، و: الذّهبي، **المصدر السّابق**، ج17، ص617، و: جمال الدّين الإسنوي (772هـ)، **طبقات الشّافعيّة**، تح: كمال يوسف الحوت، ط:1 (1407هـ/1987م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص165-166، و: إسماعيل بن كثير، **طبقات الشّافعيّة**، ص446، و: أبو بكر بن هداية الله الحسيني (1014هـ)، **طبقات الشّافعيّة**، تح: عادل نويهض، ط:3 (1402هـ/1982م)، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ص144-145.

ولا تُطلق الألقاب عند العلماء اعتباطًا، بل هي دالّة على مراتب العلم التي قد يبلُغها بعض أهل المعرفة والبحث، فلكلّ لقب مقتضاه ودلالته، ولكل مرتبة شروطها، ومن الزّلّات البيّنات أن يُنسب لرجل ما ليس فيه، أو يُرفّع إلى مراتب علميّةٍ ليسا حقيقا بها، أو يُنزّل عنها إقصاءً وظلمًا؛ فمن "محاسن شريعة الله –تعالى– مراعاة العدل، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، من غير غلوّ ولا تقصير"[1].

وأمّا نسبتُه: فهو الجوينيّ[2]، النّيسابوري[3]، والأولى نسبة إلى مدينة جوين[4] التي ما زالت تحتفظ باسمها إلى يومنا هذا في بلاد إيران.

وتعدّ جوين قرية في قرى مدينة نيسابور[5] ، وقد شارَك في انتسابِه إليها والدَه الشّيخَ الإمام العالم النّظّار أبي محمّد الجويني، إلّا أنّه جرى إطلاقُها –كثيرا– في كتب الفقه والأصول على الابن أبي المعالي إمامِ الحرمين، وإن أُطلقت على والده –أيضا–.

وأمّا مولده؛ فقد ذكر أكثرُ المترجمين أنّ بدرَ طلعته أشرق ثامنَ عشر المحرّم، سنة: (419هـ)[6]، دون تحديد صريح لمكان ولادته –غالبا–، وقد ذكر الدّكتور محمد الزّحيلي أنّه ولد بـ: نيسابور، وأمّا:

---

1 – محمّد بن صالح بن عثيمين(1421هـ)، **حقوق دعت إليها الفطرة، وقرّرتها الشّريعة**، تح: محمّد عمروا عبد اللّطيف، ط:1 (1409هـ)، مكتبة التّوعية الإسلاميّة، الجيزة، مصر، ص7.

2 – يُنظر: عبد الرّحمن بن الجوزي، **المصدر السّابق**، ج16، ص244، و: الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، ج18، ص468، و: ابن كثير، **البداية والنّهاية**، ج16، ص95، و: ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص165، و: ابن قاضي شهبة، **المصدر السّابق**، ج1، ص255، و: عبد الحيّ ابن العماد الحنبلي، **المصدر السّابق**، ج5، ص338.

3 – هبة الله بن أحمد ابن الأكفاني (524هـ)، **ذيل ذيل تاريخ مولد العلماء ووفيّاتهم**، تح: عبد الله بن أحمد بن سلمان الحمد، ط:1 (1409هـ)، دار العاصمة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص61.

4 – هي: مدينة جليلة بين أوّلها ونيسابور عشرة فراسخ، حدودها متّصلة بحدود مدينة بيهق، من جهة القبلة، وبحدودها: جاجرم، من جهة الشّمال، قيل: تشتمل على مائة وتسع وثمانين قرية، وقراها متّصلة لا يرى فيها موضعٌ خال، **يُنظر**: عبد المؤمن بن شمائل القطيعي (739هـ)، **مراصد الاطّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، ط:1 (1412هـ)، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج1، ص362.

5 – هي: مدينة من مدن خراسان، قال عنها ياقوت الحموي: "وهي مدينة عظيمة ذات فضائل جسيمة، معدن الفضلاء، ومنبع العلماء، لم أر فيما طوّفت من البلاد مدينة كانت مثلها"، **يُنظر**: ياقوت الحموي، **المصدر السّابق**، ج5، ص331، و: زكريّا بن محمد القزويني (682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، ط: (د س ط)، دار صادر، بيروت، ص473، و: محمّد بن عبد المنعم الحِميرى (900هـ)، **الرّوض المعطار في خبر الأقطار**، تح: إحسان عبّاس، ط:2 (1980م)، مؤسّسة ناصر للثّقافة، مطابع دار السّراج، بيروت، لبنان، ص588.

6 – يُنظر: الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، ج18 ص468، و: تاج الدّين بن السّبكي، **المصدر السّابق**، ج5، ص181.

جوين؛ فورث نسبتَه إليها من ولادة والده بها[1].

ولم يذكر الأستاذ مستنده فيما حكم به في تحديد محلّة ومكان ميلاد الإمام، ولعلّ مرجعَه ومُعتمَده في ذلك وقائعُ تاريخيّة، تؤكّد رجوع الوالد الإمام أبو محمّد من: جوين إلى: نيسابور، سنّة: (407هـ) للتّدريس والتّعليم، حيثُ مكث بها إلى أن وُلد الإمامُ أبو المعالي، خاصّة إذا عُرف أنّ كتب التّراجم لم تذكر له رحلة عنها خلال هذه الفترة[2].

ثمّ قد يتوهّم النّاظر في مكان ميلاده، وميلاد والده[3] أعجميّتَه؛ لأنّ: جوين، و: نيسابور، من أعمال خراسان التي لا تنتمي لبلاد العرب، والحقيقة بخلاف ذلك؛ فهو خراسانيّ الميلاد فقط؛ وأمّا أصله فعربيّ، وقد روى الإمامُ ابنُ السّبكيّ عن أبيه الشّيخ أبي محمّد تصريحَه بذالك، وأنّه قال: "نحن من العرب؛ من قبيلة يُقال لها: سنبس"[4].

وقد يُثار في هذا السّياق تساؤل عن حضور وتواجد بعض القبائل العربيّة في أقاليم أعجميّة بعيدة، ويحاول الدّكتور محمّد الزّحيليّ تفسير ذلك فيقول: "وإنّ الواقع التّاريخي يؤكّد أنّ عددا من القبائل العربيّة قد انتقلت عند الفتح الإسلاميّ وبعده إلى خراسان وما وراء النّهر، واستقرّت هناك، بالإضافة إلى استمرار تنقّل العرب المسلمين أفرادا وجماعات إلى جميع الأصقاع الإسلاميّة للدّعوة والعلم والتّجارة والجهاد والاستيطان"[5].

وإذا اتّفق عامّة المترجمين على ولادة أبي المعالي في شهر محرّم[6]؛ فإنّهم اختلفوا في تحديد السّنة التي وُلد فيها إلى رأيين؛ أحدهما: وهو مذهب أكثر أهل التّراجم، ويقرّر أنّ ولادته كانت سنة:

---

1 – محمّد الزّحيلي، **الإمام الجوينيّ إمام الحرمين**، ط:2 (1412هـ/1992م)، دار القلم، بيروت، لبنان، ص43.

2 – يُنظر: ابن السّبكي، **طبقات الشّافعية الكبرى**، ج5، ص73، و: ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج3، ص47.

3 – وقدُ ولد الوالد أبو محمّد الجوينيّ في مدينة: جوين، ثمّ قدم –رضي الله عنه– إلى نيسابور، **يُنظر**: أبو عمرو بن الصّلاح، **المصدر السّابق**، ج1، ص520.

4 – قال ابن الوردي: "وهو من بني سنبس بطن من طيء:"، وإليهم انتسابُ الكثير من الشّعراء والعلماء، **يُنظر**: عزّ الدّين ابن الأثير، **اللباب في تهذيب الأنساب**، ج2، ص144، و: عمر بن مظفّر بن الوردي (749هـ)، **تاريخ ابن الوردي**، ط:1 (1417هـ/1996م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص339، و: عبد الوهّاب بن السّبكي، **طبقات الشّافعية الكبرى**، ج5، ص74.

5 – محمّد الزّحيلي، **المرجع السّابق**، ص43.

6 – يُنظر: ابن كثير، **البداية والنّهاية**، ج16، ص95، و: ابن قاضي شهبة، **المصدر السّابق**، ج1، ص255.

(419هـ)[1]، وثانيهما: وإليه صـــار الإمام ابن الجوزي[2]، والمؤرّخ ابنُ تغري بردي[3]، فقد ذهبا إلى القول أنّ ولادته كانت ســنة: (417هـ)[4]، ولعلّ ما عليه أكثر المترجمين هو الأصــحّ والأضــبط في تحديد ســـنة مولده؛ وتعليلُ ذلك النّظرُ إلى تاريخ وفاة الإمام أبي المعالي من جهة، والمقارنة بينه وبين عمره الذي عمّره من جهة أخرى، وقد عاش الإمام –رضـــي الله عنه– باتّفاق غالب أهل التّراجم: تسعا وخمسين سنة[5]، وكان وفاته –باتّفاقهم أيضا– سنة: (478هـ)[6]؛ فيكون مولده –بالموازنة بين هذا وذاك– سنة (419هـ)[7].

ثمّ إنّ الإمـامين: ابن الجوزي، وابنَ تغري بردي، اللـذَين ذهبـا إلى أنّ ولادتـه كـانـت ســـنـة: (417هـ)؛ اتّفقا مع أكثر أهل التّراجم والتّاريخ في سنة وفاته، وفي عُمُره الذي عاشه، وأنّه عمّر تسعا وخمســـين ســـنة[8]، وعلى هذا؛ فقد يكون خلافهم في ســـنة مولده محضُ توهّم منهما؛ إن لم يكن تصحيفا مطبعيّا، أو غلطا من النّاسخ.

وممّا يتّصــل بالبحث في هذا المكان الإشــارةُ إلى اختلاف قول الإمام شمس الدّين الذّهبيّ[9] في

---

1 – يُنظر: الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، ج18 ص468، و: ابن السّبكي، **الطّبقات**، ج5، ص181.

2 – هو: شيخ الإسلام، العلّامة الحافظ المفسّر، أبو الفرج ابنُ الجوزي، عبد الرّحمن بن عليّ بن محمّد، وينتهي نسبُه إلى خليفة رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– أبي بكر الصّديق، صنّف في شتّى العلوم منها: (**زاد المسير في علم التّفسير**)، و(**المنتظم في التّاريخ**)، و(**الموضوعات**) في الحديث، وله مصنّفات أخرى غيرها، توفي سنة: (653هـ)، **يُنظر**: ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج3، ص140 وما بعدها.

3 – هو: المؤرّخ أبو المحاسن، جمال الدّين يوسف بن تغري بردي بنِ عبد الله الظّاهري الحنفي، من أهل القاهرة، نشأ في حجر قاضي القضاة جلال الدّين البُلقيني، وتوفّي سنة: (874هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج8 ص222.

4 – يُنظر: عبد الرّحمن ابن الجوزي، **المصدر السّابق**، ج16، ص244-245، و: ابن تغري بردي، **المصدر السّابق**، ج5، ص121.

5 – يُنظر: عبد الرحّمن بن الجوزي، **المصدر السّابق**، ج16، ص247، و: تاج الدّين عبد الوهّاب ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص181، و: ابن تغري بردي، **المصدر السّابق**، ج5، ص121، و: عبد الله بن أسعد اليافعي، **المصدر السّابق** ج3، ص98.

6 – هبة الله ابن الأكفاني، **المصدر السّابق**، ص61.

7 – محمّد الزّحيلي، **المرجع السّابق**، ص45.

8 –يُنظر: ابن الجوزي، **المصدر السّابق**، ج16، ص247، و: ابن تغري بردي، **المصدر السّابق**، ج5، ص121.

9 – هو: محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذّهبي، شمس الدّين، علّامة محقّق تركمانيّ الأصل، مولده ووفاته في دمشق، رحل إلى القاهرة، وطاف كثيرا من البلدان، وكفّ بصرُه، تصانيفه كبيرة كثيرة تقارب المئة، منها: (**دول الإسلام**)، و(**المشتبه في الأسماء**

تقدير العمر الذي عاشه أبو المعالي؛ فذكر في كتاب (**العبر**) أنّ الإمام عاش ستين سنة[1]، ولكنّه يقرّر في موسوعة (**السّير**) أنّه عمّر تسعا وخمسين عاما[2].

ثانيا: ونشأته ومذهبه

ولد إمام الحرمين؛ أبو المعالي عبد الملك بنُ عبد الله في كنف أسرة كريمة المُحتَد، شريفة الأرومة، ونشأ وترعرع في بيت تقى وعلم، وبيئة زهد وورع صلاح، لا يأكل أهلُه إلّا من الكسب الطّيب الحلال، ويتحرّزون عمّا فيه شبهة[3].

وكان أبوه الشّيخُ أبو محمّد شيخا جليلا، وعالما فاضلا؛ ذا شمائل محمودة، ومناقب معدودة؛ قال أبو عثمان الصّابوني[4]: "لو كان الشّيخ أبو محمّد في بني إسرائيل؛ لنُقلت إلينا شمائلُه وافتخروا به"[5]، فترعرع الإمام في كنف هذه الأسرة الجامعة بين العلم والورع، وقد وصفَ الإمامُ أبو الحسن عبد الغافر

والأنساب، والكنى والألقاب)، و(**العُباب**) و(**تاريخ الإسلام الكبير**) و(**سير أعلام النّبلاء**)، وغيرها، توفّي -رحمه الله- سنة: (748هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج5، ص326 وما بعدها.

1 – شمس الدّين الذّهبي، **العبر في خبر من غبر**، ج2، 339.

2 – شمس الدّين الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، ج18، ص468.

3 – وذلك أمرٌ لا يُتسامح فيه عند أبيه الشّيخ أبي محمّد؛ فقد حرص على ألّا يُمازِج بطنَ ابنه عبد الملك إلّا الحلال الخالص؛ فلم يطعِمه ما فيه شبهة، ويَذكُر ابنُ السّبكيّ أنّ أبا المعالي تلجلج مرّة في مجلس مناظرة، فقال له بعضُ النّاس: يا إمام: لم يعُهد منك هذا؟، فأجابهم وقال: ما أراها إلّا بعضَ آثار المصّة، فقالوا له: وما قصّة هذه المصّة، فقال: إنّ أمّي ذات يوم -وأنا رضيع-؛ كانت مشغولة في طعام تطبُخه لأبي، فبكيت، وكانت في بيتنا جاريةٌ مرضعة عند بعض جيراننا، فأرضعتني مصّة أو مصّتين، وصادف ذلك أن دخل والدي، فأنكر ما رآه من إرضاعها إيّاي، وقال: نحن لا نملك هذه الجارية، وليس لنا أن نتصرّف في لبنها، وليس لها هي ذلك أيضا؛ لأنّ أصحابها لم يأذنوا فيه، ثمّ قلّب الأب أبوا محمّد ابنه عبدَ الملك، وفوّعه حتى لم يدع في باطنه شيئاً إلّا أخرجه، قال الإمام: هذه اللّجلجة في المناظرة من بقايا تلك الآثار. ولعلّ مرجعه فيما صنع ما روي عن أبي بكر -رضي الله عنه-، ودخل بعضُ الباحثين في مناقشات علميّة حول ما فعله، وربّما يكون ما فعله نوعٌ من الورع الجائز القاصد إلى التّشوّف لأعلى مراتب الحلال، ولذلك؛ فغاية ما يمكن أن يُحكم به على صنيعه أنّه -رضي الله عنه- كان شديد الاحتياط مبالغا فيه، **يُنظر**: ياقوت الحموي، **المصدر السّابق**، ج2، ص193، و: عبد الوهّاب بن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكُبرى**، ج5.

4 – **هو**: شيخ الإسلام، إسماعيل بن عبد الرّحمن بن أحمد بن إسماعيل، أبو عثمان الصّابوني، ولد سنة: (373هـ)، في نيسابور، وتوفي سنة: (449هـ)، كان -رحمه الله- فصيح اللّسان، مجيدا للفارسيّة إجادتَه العربيّة، واسع العلم، عارفا بالحديث والتّفسير، ومن مؤلّفاته: (**عقيدة السّلف**)، **يُنظر**: خير الدّين الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج1 ص314.

5 – وقد نقل ذلك عنه الإمام شمس الدّين الذّهبي، **يُنظر**: الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، ج17، ص617.

الفارسيُّ[1] هذه البيئةَ الأسريّة التي أتيحت لأبي المعالي في صباه؛ فقال: "ربّاه حجر الإمامة، وحرّك ساعدُ السّعادة مهدَه، وأرضعه ثديَ العلم والورع إلى أن ترعرع فيه ويفِع"[2].

وبدأ الإمام مسارَه العلميَّ على يد الوالد، وسرعان ما لاحت عليه مخايل النّبوغ وأمارات النّجابة؛ فجمع في سنّ مبكّرة بين الدّراسة والتّدريس، وتبوّأ كرسيّ والده بُعيدَ وفاته، منفقا في سبيل ذلك وقتَه كلَّه؛ ليله ونهاره، يبكّر كلّ يوم قبل الاشتغال بدرس غيره إلى حيثُ يحصّل درس نفسِه، في همّة عالية تناطح السّحاب، وتشحَذ همم أولي الألباب[3].

ولم يُثن الإمامَ نبوغُه المبكّر عن الرّحلة في الطّلب، تشوّفا للاستزادة والاستفادة؛ فسافر إلى (بغداد)[4]، ولقي بها جماعة من العلماء، وأفاد منهم، وعرف مناهجهم، ودرس مقرّراتهم.

ثم خرج إلى الحجاز، وجاور بالحرم أربعَ سنين، ثم عاد إلى نيسابور؛ فبنى له الوزير: نظام الملك[5] المدرسةَ النّظاميّة؛ فتولّى بها الفتيا والخطابة، والتّدريس و المناظرة، إلى أن انتهت إليه رياسة مذهب الشّوافع، غيرَ مزاحَم ولا مُدافَع[6].

وتركّز كتب التّراجم على تنشئته التّعلّميّة، وتهمل الكثير من جوانب النّشأة الاجتماعيّة، وما يمكن

---

1 – هو: سبط أبي القاسم القشيريّ، صاحب (**الرّسالة القشيريّة**)، عبدُ الغافر بنُ إسماعيل بنِ عبد الغافر الفارسيّ النّيسابوري، من علماء العربيّة والتّاريخ والحديث، فارسيّ الأصل، وتوفّي بنيسابور سنة: (529هـ)، من كتبه: (**المفهم لشرع غريب مسلم**) و(**السّياق في تاريخ نيسابور**)، وغيرها، **يُنظر**، الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج4، ص31.

2 – نقله عنه ابن عساكر وغيرُه، **يُنظر**: ابن عساكر، **المصدر السّابق**، ص278.

3 – ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج3، ص168.

4 – هي: مدينة ببلاد العراق، بناها أبو جعفر المنصور؛ خليفة من خلفاء من بني العبّاس، تقع بين نهري دجلة والفرات، وكان فراغ المنصور من بنائها، ونقل الخزائن إليها، والدّواوين وبيوت الأموال سنة: (146هـ)، **يُنظر**: إسحاق بن الحسين المنجّم (ق4هـ)، **آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كلّ مكان**، ط:1 (1408هـ/1988م)، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ص33، 34، و: عبد الله بن عبد العزيز البكري (487هـ)، **المسالك والممالك**، تح: جمال طلبة، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان ،ج2، ص14، 15.

5 – هو: قوام الّدين، أبو علي، الحسن بن عليّ بن إسحاق بن العبّاس الطوسي، الملقّب: نظام الملك، وزير عُرف بالحزم وعلوّ الهمّة، تأدّب بآداب العرب، وسمع الحديث الكثير، واشتغل بالأعمال السلطانيّة، ونقل ابن خلّكان عن ابن عقيل: "كانت أيّامه دولة أهل العلم"، اغتاله ديلميٌّ على مقربة من: نهاوند، ودفن في: أصبهان سنة: (485هـ)، **يُنظر**: ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج2، ص128، و: الأعلام، **المرجع السّابق**، ج2، ص202.

6 – يُنظر: ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص176، و: ابن كثير، **البداية والنّهاية**، ج16، ص96.

الإفادة به في هذا السّياق؛ أنّ أمّه كانت جارية عند أبيه، وكان أبوه الشّيخ أبو محمّد نسّاخا، ويشاء الله أن يتوفّى الوالد والولدُ عبدُ الملك ناهز سنّ العشرين، ثمّ تزوّج الإمام فرزقه الله من الولد[1]، وفُوّض إليه أمر الأوقاف بعد رجوعه إلى نيسابور، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة[2].

ثالثا: مذهبُه في الأصول والفروع والسّلوك

وأمّا مذهبه في الفقه؛ فقد تفقّه الإمام على مذهب الشّافعيّة على يد شيخ الشّافعيّة والدِه الفقيه أبي محمّد الجوينيّ[3]، ولم تختلف كتب التّراجم في كونه –رحمه الله– على مذهب الإمام الشّافعي[4]؛ بل كان رأسا وإماما في مدرسته؛ ولذلك وُصف في كتب التّراجم بأنّه: "أعلم المتأخّرين من أصحاب الإمام الشّافعي على الإطلاق"[5]، وأنّه: "رئيس الشّافعيّة بـ: نيسابور"[6]، وقال عنه ابن عساكر: "ولم يرض في شبابه بتقليد والده وأصحابه؛ حتّى أخذ في التّحقيق، وجدّ واجتهد في المذهب والخلاف ومجالس النّظر"[7]، فلم يكن –رحمه الله– مجرّد فقيه شافعيّ مقلّد، يحفظ المشهور ويفتي به، بل كان متبحّرا في المذهب، عارفا بأقوال أصحابه، مدركا لأصولها ومداركها، بصيرا بمقاصدها، وقد ظهر ذلك جليّا في كتاب: **(النّهاية)**[8] الذي يعدّ موسوعة فروعيّة شافعيّة عزّ نظيرُها.

وأمّا مذهبه في أصول الدّين؛ فيعتبِر الجوينيُّ نفسَه من المجدّدين في المدرسة الأشعريّة؛ حيثُ صرّح

---

1 – ذكروا من أولاده: مظفّر بن عبد الملك بن عبد الله الجويني، الشّيخ أبو القاسم بن إمام الحرمين، **يُنظر**: ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص330.

2 – **يُنظر**: ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج3، ص169، و: عبد الوهّاب ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص175.

3 – سبقت ترجمتُه، و: شيخ الشّافعيّة؛ وصف حلّاه به ابن كثير وغيرُه، **يُنظر**: ابن كثير، **البداية والنّهاية**، ج16، ص617.

4 – **هو**: أحد أئمّة المذاهب الأربعة عند أهل السنّة، وإليه نسبة الشّافعيّة كافّة، محمّد بن إدريس بنِ العبّاس بن عثمان ابن شافع الهاشميّ القرشيّ المطلبي، أبو عبد الله، ولد في غزّة من أرض فلسطين، وحُمل منها إلى مكّة وهو ابن سنتين، وزار مدينة بغداد مرّتين، برع في الرّمي، كما برع في الشّعر واللّغة وأيّام العرب، ثم أقبل على الفقه والحديث، وأفتى وهو ابن عشرين سنة، وكان –رضي الله عنه– ذكيّا مفرطا، وقصد بلاد مصر فتوفي بها سنة: (204هـ)، له تصانيف كثيرة، أشهرها: كتاب: **(الأمّ)** في الفقه، و**(الرّسالة)** في الأصول، **يُنظر**: خير الدّين الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج6، ص25–26.

5 – ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج3، ص167.

6 – ابن قاضي شهبة، **المصدر السّابق**، ج1، ص255.

7 – ابن عساكر، **المصدر السّابق**، ص279.

8 – سيأتي التّعريف به لاحقا.

في (**العقيدة النّظاميّة**) بذلك فقال: "وقد صدّرتها بقواعد عن العقائد، على أساليب لم أُسبق إليها، ولم أُزحم عليها، ثم أتبعتُها بما لا يسوغ الذّهول عنه في أركان الإسلام"[1].

وقد تتبّعت موقف الباحثين المتخصّصين من هذه الدّعوى فألفيتهم على منهجين:

1 – منهجٌ يعتبر الإمام أبا المعالي من أعظم أعلام الأشاعرة المجدّدين، الذين تطوّرت من خلالهم المدرسة الأشعريّة تطوراً متميّزا؛ ولذلك وصفه الدّكتور علي سامي النّشار الإمامَ بأنّه من الأعمدة الأساسيّة التي ارتكز عليها المذهب الأشعري، ونسب هذا الرّأي إلى نفر غير قليل من الباحثين، وعلّله بكون "المذهب الاشعريَّ بدأ منذ عهد الجوينيّ يرتكز على أرض راسخة، وفكر عميق، ومنطق سليم"،[2] ويقول الدّكتور محمّد الزّحيلي: "ولم يكن إمام الحرمين مجرّد ناقل لآراء المذهب الاشعري؛ بل يتمتّع بشخصيّة مستقلّة، واجتهادات كثيرة، وكان يحلّل الآراء وينقدها ليقبل ما يراه حقّا، ويرفضَ ما يراه باطلا؛ ممّا يعتبر تجديدا في المذهب لا تقليدا فيه"[3].

2 – ولكنّ الدّكتور عبد الرحّمن بدوي له رأيٌ مخالف؛ حيثُ لا يجعل الإمام بتلك المنزلة في التّجديد والتّحقيق في أصول الدّين؛ فيقول: "يبدو لنا الجوينيُّ بوجه عام خاليا من الأصالة، وأنّه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة في الدّفاع عن الأشاعرة، وخصوصا على الباقلاني، وأبي إسحاق، والإسفراييني، على التّرتيب في الأهميّة"[4].

ويبدوا لي –والله أعلم– أنّ المجازفة بالحكم على أبي المعالي بعدم الأصالة، وجعله تابعًا غير مستقلّ عن أسلافه ومشايخه؛ يعدّ تسرّعا في الحكم غيرَ مؤسّس على استقراء كافٍ لمدوّناته، وما هو مبثوث فيها ممّا يدلّ على شخصيّته الإبداعيّة الاجتهاديّة، واستقلاليّته في النظر، وقد ثبتت مخالفاتُه لرئيس المدرسة ومؤسّسها الأوّل من خلال كتاب (**البُرهان**) الذي يعدّ كتابا أصوليّا في الأصل، ولا شكّ أنّ

---

1 – عبد الملك الجويني (478هـ)، **العقيدة النّظاميّة في الأركان الإسلاميّة**، تح: محمّد زاهد الكوثري، ط: (1412هـ/1992م)، المكتبة الأزهريّة للتّراث، القاهرة، مصر، ص12.

2 – عبد الملك الجويني (478هـ)، **الشّامل في أصول الدّين**، تح: علي سامي النّشار، فيصل بدير عون، سهير محمّد مختار، ط: (1389هـ/1969م)، منشأة المعارف، الإسكندريّة، مصر، مقدّمة المحقّق، ص75.

3 – محمّد الزّحيلي، **المرجع السّابق**، ص115.

4 – عبد الرّحمن بدوي (1423هـ)، **مذاهب الإسلاميّين: المعتزلة– الأشاعرة– الإسماعيليّة– القرامطة– النّصيريّة**، ط: (أفريل 1997م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج1، ص748.

للإمام اختيارات ومقرّرات أشعريّة أخرى قد استقلّ بها في كتبه الكلاميّة، ممّا يُبرّئُه -على الأقل- من من وصف الخلوّ من الأصالة كما زعم الدّكتور بدوي[1].

وأمّا أصول الفقه؛ فلا شكّ أنّ أبا المعالي قطبٌ من أقطاب مدرسة المتكلّمين الأصوليّة بلا منازع، وفارسٌ من فرسانها بلا مدافع، وكتاب: **(البُرهان)** من أحسن ما كتب المتكلّمون في أصول الفقه، وأحد الأركان الأربعة في قواعد هذا الفنّ ومسائله[2].

وعلى غرار الفروع وأصول الدّين؛ التزم الإمام في أصول الفقه منهجَ التّجديد ونبذِ التّقليد، وفي ذلك يقول: "وحقّنا أن نحكّم الأصول فيما نأتي ونذر، ولا نسلُك بمسلك الحقائق ذبّا عن مذهب"[3]، وقد علّق بعضُ من تخصّص في **(البُرهان)** على ذلك بقوله: "ورأيناها حقيقة وواقعا في الكثير من المسائل التي انفرد بها عن الأئمّة السّابقين"[4].

وأمّا مشربُه في السّلوك؛ فقد نشأ الإمام في كنف أسرة صوفيّة؛ فعمّه هو: عليّ بن يوسف بن عبد الله بن يوسف، المكنّى أبو الحسن، "المعروف بشيخ الحجاز، صوفيٌّ لطيفٌ ظريف، فاضلٌ مشتغل بالعلم والحديث، صنّف كتابا حسنا في علم الصوفيّة، مرتّبا مبوّبا سمّاه: **(كتاب السّلوة)**"[5].

ولم يخرج أبو المعالي عن المنهج الصّوفيّ الذي ارتضته أسرتُه؛ فقد كان -رضي الله عنه- متصوّفا خبيرا بأسرار التّصوّف وأغواره، وقد ظهر ذلك في سلوكه ودروسه؛ فكانت مجالسه الصّوفيّة رياضة روحيّة، وسياحة نفسيّة يحلّق فيها بالسّامعين إلى آفاق إيمانيّة رحبة، يبكي فيبكي الحاضرون لبكائه،

---

1 – أحمد بن عبد اللّطيف آل عبد اللّطيف، **منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة –عرض ونقد–**، ط:1 (1414هـ/1993م)، مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص77 وما بعدها.

2 – قال ابن خلدون: "وعني النّاس بطريقة المتكلّمين فيه، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون: كتاب **(البرهان)** لإمام الحرمين، و**(المستصفى)** للغزاليّ، وهما من الأشعريّة، وكتاب **(العهد)** لعبد الجبّار، وشرحه: **(المعتمد)** لأبي الحسين البصريّ، وهما: من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفنّ وأركانه"، **يُنظر**: عبد الرّحمن بن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص576.

3 – عبد الملك الجويني (578هـ)، **البُرهان في أصول الفقه**، تح: صلاح بن محمّد عويضة، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص226.

4 – عبد العظيم الدّيب (1431هـ)، **فقه إمام الحرمين: خصائصُه، أثرُه، منزلتُه**، ط:2 (1409هـ/1988م)، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة، مصر، ص587.

5 – ما بين المعكوفتين نقله الإمام عبد الوهّاب تاج الدّين ابن السّبكيّ عن الإمام ابنِ السّمعانيّ، **يُنظر**: ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص298.

وكان "حسنُ بصره بالوعظ كالحسن البصري[1]"[2]، قال عنه ابن السّبكي: "وإذا شرع في حكاية الأحوال، وخاض في علوم الصوفيّة في فصول مجالسه بالغدوات أبكى الحاضرين ببكائه، وقطّر الدّماء من الجفون بزعقاته ونعراته وإشاراته؛ لاحتراقه في نفسه، وتحقّقه بما يجري من دقائق الأسرار"[3].

رابعا: شيوخه وتلامذته ومكانته العلميّة

أمّا شيوخه وتلامذته؛ فقد جمع الإمام في التعلّم والتّحصيل بين الجلوس بين يدي علماءَ أفاضل في مختلف البلاد التي ارتحل إليها، والعكوف على كتب ومدوّنات أهل العلم المعروفين، كالقاضي الباقلاني، والإسفراييني، وغيرِهما، وفي ذلك يقول: "ما تكلّمت في علم الكلام كلمة؛ حتّى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثنتي عشرةَ ألفِ ورقة"[4].

وأمّا أهمّ العلماء الذين أخذ عنهم الإمام علومَ النّقل والعقل؛ فتذكر المصادر والمراجع منهم:

1 – والده؛ إمام عصره، الشّيخ الفاضل الجليل أبو محمّد؛ عبد الله بن يوسف الجويني[5]، وهو أوّل هؤلاء الذين تتلمذ الإمام أبو المعالي على أيديهم.

2 – ومن شيوخه –أيضا–: الإمام المُقرئ النّحوي، أبو بكر؛ أحمد بن محمّد بن الحارث الأصبهانيّ التّميمي[6].

3 – ومنهم –كذلك–: العلّامة أبو القاسم الإسفرايني؛ عبد الجبّار بن عليّ بن محمّد، المعروف بالإسكاف[7].

---

1 – هو: التّابعيُّ الجليل، أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، كان حبرَ الأمّة في زمنه، وإمام أهل مدينة البصرة، وقد عظمت هيبته في القلوب؛ فكان يدخل على ولاة الأمور فيأمرهم المعروف وينهاهم عن المنكر، لا يخاف في الحقّ لومة لائم، توفي –رحمه الله – سنة: (110هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج2، ص226-267.

2 – علي بن الحسن الباخرزي، **المصدر السّابق**، ج2، ص1000.

3 – ابن السّبكي، **طبقات الشّافعية الكبرى**، ج5، ص180.

4 – ابن السّبكي، **طبقات الشّافعية الكبرى**، ج5، ص185.

5 – الذّهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص469.

6 – السّمعاني (562هـ)، **الأنساب**، تح: عبد الرّحمن بن يحيى المعلمي، أبو بكر محمّد الهاشمي، محمّد ألطاف حسين، ط:1 (1382هـ)، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدّكن، الهند، ج10، ص192.

7 – ابن قاضي شهبة، **طبقات الشّافعية**، ج1، ص229.

4 – ومنهم: الإمام أبو سعد؛ عبد الرّحمن بن حمدان النّصرويّ النّيسابوريّ[1]، وغيرهم.

وأمّا تلامذته؛ فقد بارك الله له في طلّابه ومُريديه كثرة وعلما؛ حتى صاروا أئمّة الدنيا، وعلى رأس هؤلاء: الإمام حجّة الإسلام؛ محمّد بن محمّد الغزالي[2]، ومنهم: أبو حفص؛ عمر بن محمّد بن الحسن بن عليّ بن إبراهيم الفرغولي[3]، ومنهم: الشّيخ الأستاذ أبو نصر القشيريّ النّيسابوري؛ عبد الرّحيم بن أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان[4]، وغيرهم كثير، قال أبوا الفدا: "وله عدّة تلاميذ من الفضلاء، كالغزالي، وأبي القاسم الأنصاري، وأبي الحسن علي الطّبري، وهو المعروف بألكيا الهراسي"[5].

وفيما تعلّق بمكانته العلميّة وثناء النّاس عليه، فقد أجمع العلماء والفضلاء على رفعة قدر هذا العالم الجليل؛ ولعلّ من أجمع ما قيل في ذلك هو ما حلّاه به الإمام عبد الله بن أسعد اليافعي[6] إذ يقول: "الإمام الحفيل، السّيد الجليل، المجمع على إمامته، المتّفق على غزارة مادّته، وتفنّنه في العلوم، من الأصول، والفروع، والأدب، وغير ذلك، الإمام النّاقد، المحقّق البارع، النّجيب المدقّق، أستاذ الفقهاء والمتكلّمين، وفحل النّجباء والمناظرين، المقرّ له بالنّجابة والبراعة، وتحقيق التّصانيف وملاحتها، وحسن العبارة وفصاحتها، والتّقدّم في الفقه، ذو الأصلين، النّجيب ابن النّجيب، إمام الحرمين، حامل راية المفاخر، وعلم العلماء الأكابر؛ أبو المعالي عبد الملك ابنُ ركن الإسلام أبي محمّد، فخر الإسلام والأئمّة، ومفتي الأمّة، المجمع على إمامته شرقاً وغرباً، المقرّ بفضله السّراة والحداة، عُجماً وعُرباً، ربّاه حجر الإمامة، وحرّك ساعدُ السّعادة مهده، وأرضعه ثدي العلم والورع، إلى أن ترعرع فيه ونفع، أخذ

---

1 – الذّهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص469.

2 – ابن العماد الحنبلي، **المصدر السّابق**، ج7، ص196.

3 – السّمعاني، **المصدر السّابق**، ج4، ص369.

4 – يُنظر: السّيوطي (911هـ)، **طبقات المفسّرين**، تح: علي محمد عمر، ط:1 (1396هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة، ص65، و: الادنروي (ق11 هـ)، **طبقات المفسّرين**، تح: سليمان بن صالح الخزي، ط:1 (1417هـ/1997م)، مكتبة العلوم والحكم، السّعوديّة، ج1، ص156.

5 – إسماعيل ابن كثير (732هـ)، **المختصر في أخبار البشر**، ط:1 (د س ط)، المطبعة الحسينيّة المصريّة، جمهوريّة مصر العربيّة، ج2، ص196.

6 – هو: المؤرّخ المتصوّف: عفيف الدّين؛ عبد الله بن أسعد بن عليّ اليافعي، شافعيّ يمني، أصله من يافع من حمير، ومولده ونشأته في مدينة عدن اليمنيّة، ووفاته في مدينة مكّة سنة: (718هـ)، من كتبه (**مرآة الجنان، وعبرة اليقظان، في معرفة حوادث الزّمان**)، و(**نشر المحاسن الغالية، في فضل مشايخ الصّوفيّة أصحاب المقامات العالية**)، و(**الدّر النّظيم في خواصّ القرآن العظيم**)، **يُنظر**: خير الدّين الزّركلي، المرجع السّابق، ج4، ص72.

العربيّة وما يتعلّق بها أوفر حظّ ونصيب، وزاد فيها على كلّ أديب، ورزق من التّوسع في العبارة بعلوّها ما لم يعهد من غيره"[1].

خامسا: مصنّفاته ووفاته

لإمام الحرمين مدوّنات كثيرة في مختلف العلوم والفنون، طُبع ونُشر منها[2]:

1 – الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد.

2 – الشّامل في أصول الدّين.

3 – لمع الأدلّة في قواعد عقائد أهل السنّة والجماعة.

4 – غياث الأمم في التياث الظّلم.

5 – العقيدة النظاميّة.

6 – البُرهان في أصول الفقه.

7 – الورقات في أصول الفقه.

8 – نهاية المطلب في دراية المذهب[3].

9 – التّلخيص في أصول الفقه.

10 – وغيرُها كثير.

وأمّا وفاته؛ فقد أصيب الإمام أبو المعالي بمرض اليرقان[4] في أواخر حياته، ثم شفاه الله فبرأ منه، وعاد إلى الدّرس وحضور مجالس الوعظ والتّذكير، وفرح لذلك، لكن عاوده المرض مرّة أخرى بشكل أشدّ؛ فكان يفقد الوعي ويُغمى عليه، وتساقطت أسنانه من فيه ، ولمّا رأى النّاس ما ألَمَّ به حملوه إلى

---

1 – عبد الله بن أسعد اليافعي، **المصدر السّابق**، ج32، ص94.

2 – الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج4، ص 160.

3 – وصفه ابن خلّكان فقال: ما صنّف في الإسلام مثلُه، **يُنظر**: ابن خلّكان، **المرجع السّابق**، ج3 ص168.

4 – اليرقانُ هو اصفرارُ الجلد، قال الشّيخ الرئيس: اليرقان تغيُّرٌ فاحش من لون البدن إلى صفرة أو سواد، لجريان الخلط الأصفر أو الأسود إلى الجلد وما يليه بلا عفونة"، **يُنظر**: الحسين بن عبد الله بن سينا (428هـ)، **القانون في الطّب**، ط:1 (1420هـ/1999م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج2، ص556.

قرية بشتنقان[1]، ثمّ توفّي ليلة الأربعاء بعد صلاة العشاء، في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة: (478هـ)، عن عمر بلغ تسعة وخمسين عاما وثلاثة أشهر وسبعة أيام، ونقل إلى مدينة نيسابور، وصلّى عليه ابنه الإمام أبو القاسم مظفّر، ودفن في داره -رحمه الله رحمة واسعة-[2].

1 – بشتنقان -بالضمّ ثم السّكون وفتح التّاء وكسر النّون-، قرية في نيسابور بينهما فرسخ واحد، ينظر: ياقوت بن عبد الله الحموي، **المصدر السّابق**، ج1، ص426.

2 – **يُنظر**: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص284-285، و: عبد الوهّاب ابن السّبكي، **طبقات الشّافعية الكبرى**، ج5، ص181.

المبحث الثّاني: التّعريف بالشّرح والأصل المشروح

المطلب الأوّل: التّعريف بـ: (التّحقيق والبيان)

المطلب الثّاني: التّعريف بـ: (البُرهان)

تمهيد

إنّ ممّا لا بدّ منه في مقامات التّعريف بالكتب والمدوّنات في البحوث العلميّة؛ ذكرُ جملة من العناصر المفتاحيّة التي تشكّل لدى القارئ تصوّرا جُمليّا عن الكتاب المُراد تعريفُه، كبيان العنوان ودواعي الكتابة والتّأليف، ووصفِ الملامح الأسلوبيّة المستثمرة في التّحرير، وذكر اصطلاحات الكتاب المختلفة، وتحديد مناهجه المستثمرة، وسرد بعض المصادر والمراجع المعتمدة، ولعلّ ممّا يتّصل بهذا السّياق -أيضا-؛ التّعرّضَ لنقد الكتاب، وبيانِ أثره في البحث والفكر.

وفيما يلي تنزيل هذا التّنظير على كتاب **(البرهان)** لأبي المعالي، و**(التّحقيق والبيان)** للشّيخ.

المطلب الأوّل: التّعريف بكتاب (التّحقيق والبيان)

أوّلا: اسم الكتاب ودواعي التّأليف

لم يصرّح الأبياريّ -أيضا- بالاسم الذي أطلقه على شرحه على **(البُرهان)**، واكتفى في المقدّمة بقوله: "فاستخرت الله -تعالى- في الاعتناء بشرحه، وحلّ ما أشكل من ألفاظه"[1]، وتنسِب كتب التّراجم إلى الإمام الأبياريِّ في سياق عدّ مصنّفاته التي ألّفها كتاب **(شرح البُرهان)**.

إلّا أنّ هذه الكتب لا تذكُر -كذلك- الاسم الكامل لهذا الشّرح الذي وضعه، يقول ابن فرحون[2]: "وله تصانيف حسنة منها: **(شرح البُرهان)** لأبي المعالي الجويني"[3].

وبالرّغم من أنّ الاسم لم يرد في تلك المحالّ؛ فإنّ الاسم الكامل لشرح الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياري -رحمه الله-، والمثبث في الكتاب المطبوع -تبعا للمخطوط- هو: **(التّحقيق والبيان في شرح البُرهان في أصول الفقه)**[4].

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

2 – هو: الإمام العالم البحّاثة المؤرّخ ابن فرحون المالكي، واسمه ولقبُه: برهان الدّين اليعمريّ؛ إبراهيم بن عليّ، مغربيّ الأصل، لكنّه ولد ونشأ ومات في المدينة المنوّرة، رحل إلى مصر والقدس والشّام، وتولّى القضاء بالمدينة، ثم أصيب في أواخر حياته بمرض، ومات به عن نحو سبعين عاما، وهو من شيوخ المالكيّة، له كتاب **(الديباج المذهّب)** في تراجم المالكيّة، و **(تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام)**، وغيرها من التّآليف النّافعة، وتوفي سنة: (799هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج1، ص52.

3 –ابن فرحون، **المصدر السّابق**، ج2، ص122.

4 –وقد بيّن المحقّق أنّ الاسم جاء هكذا في إحدى النّسخ الخطّيّة، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، قسم الدّراسة، ص181.

ومقصـدُهم بالشّـرح[1] :أن يقف العالم على كلام الأوّلين في تآليفهم المختلفة، فيُلفيها مسـتغلقة على الأفهام، عصـيّة على الأذهان، ويفتح الله -تعالى- له في اسـتيعاب دقائقها، وفهم عباراتها وإشاراتها، فيحرص الشّارح -بعد ذلك- من خلال منهج الشّرح[2] على إبانة عبارات تلك المؤلّفات لغيره، ممّن عساه يُستغلق عليه؛ لتصل الفائدة لمستحقّيها، وهذه هي طريقة البيان لكتب المعقول والمنقول كما أوضح ابن خلدون[3].

وأمّا دواعي التّأليف عند الإمام الأبياريّ؛ فيُمكن تلمّحُها من خلال أمور ثلاثة: دلالة الاسم الذي أطلقه الشّيخ على كتابه، ودلالة عبارات الدّيباجة التي صدّر بها كتابَه، ودلالة المحتوى والمضمون الذي المودع في الشّرح؛ أو بعبارة أكثر اختصارا: من خلال: العنوان، والمقدّمات، والموضوعات.

أمّا العنوان؛ فلم تكن اختيارات العلماء لعناوين مدوّناتهم وكتبهم جزافا دون معنى، أو اعتباطا دون قصد، وإنّما كانت لها دلالات على مضامينها، وإشارات إلى الغايات من تأليفها، وتلميحات إلى المناهج المعتمدة في أبوابها وفصولها، وما العنوان إلّا ترجمة رمزيّة لجميع ذلك[4].

وعنوان (**التّحقيق والبيان**) يُشير إلى سببين وداعيتين من دواعي التّأليف؛ الأولى: أنّ مقصودَه

---

1 – ابن حزم (456هـ)، **رسائل ابن حزم**، تح: إحسان عبّاس، ط:2 (1987)، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ج2، ص186.

2 – والشّرح إحدى مقاصد التّأليف المعتبرة التي لا يؤلّف العقلاء إلّا في أبوابها، وهي "إمّا شيء لم يسبق إليه يخترعه، أو شيء ناقص يتمّه، أو شيء مستغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أن يخلّ بشيء من معانيه، أو شيء متفرّق يجمعه، أو شيء مختلط يرتّبه، أو شيء أخطأ فيه مؤلّفه يصلحه"، وقال المقري: "ورأيت بخط بعض الأكابر ما نصّه: المقصود بالتّأليف سبعة: شيء لم يسبق إليه فيؤلّف، أو شيء أُلِّف ناقصا فيُكمّل، أو خطأ فيصحّح، أو مشكل فيشرح، أو مطوّل فيختصر، أو مفترق فيُجمع، أو منثور فيرتّب، وقد نظمها بعضهم فقال:

ألا فاعلمنّ أنَّ التّأليف سبعة ..... لكل لبيب في النّصيحة خالص

فشرح لإغلاق وتصحيح مخطئ..... وإبداع حبر مقدّم غير ناكص

وترتيب منثور وجمع مفرّق ..... وتقصير تطويل وتتميم ناقص"، **يُنظر**: **رسائل ابن حزم**، ج2، ص186، و: المقري (1041هـ)، **أزهار الرّياض في أخبار القاضي عياض**، تح: مصطفى السّقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، ط: (1358هـ/1939م)، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، ج3، ص34-35.

3 – عبد الرّحمن ابن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص371.

4 –الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي: دراسة في منهج النّقد عند الإمام الشّاطبي**، ط:1 (1432هـ، 2011م)، المعهد العالميّ للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ص119.

من هذا التّأليف سبرُ المقرّرات الأصوليّة الجوينيّة بمحكّ العقل والنّظر، ومعيار النّقل والأثر؛ بُغية الوقوف على قوّتها وضعفها، وصحّتها وخطئها، والثّانية: ترجمة معاني كتاب **(البُرهان في أصول الفقه)** لإمام الحرمين، وتفسير معانيه.

وأمّا دلالة الدّيباجة؛ فقد جاء فيها قول الإمام الأبياريّ: "وقد رأيت كتاب الشّيخ الإمام إمام الحرمين –رحمة الله عليه– الملقّب بـ:(**البُرهان**)؛ من أجلّ ما صنّف في أصول الفقه؛ لمكان مصنِّفه من العلم، وحرصه على التّحقيق، ميله عن التّقليد، وإضرابه عن التّطويل والتّكرير، وانصرافه في الاستدلال عن الخيالات البعيدة، والاستدلالات الرّكيكة، مع فصاحة في اللّفظ واختصار، واعتناء بالمعنى وعدم انتشار؛ فاستخرت الله –تعالى– في الاعتناء بشرحه، وحلّ ما أشكل من ألفاظه، وعسُر من معانيه"[1].

فهذا الكلام يلخّص الدّواعي التي حملت الشّيخ على انتدابه لكتاب **(البُرهان)**، وهي راجعة إلى أمور علميّة ومنهجيّة ستأتي الإشارة إليها.

وأمّا موضوعات الشّرح؛ فالكتاب في معظمه –استقراءً وتتبّعاً– مراجعات لآراء الإمام الأصوليّة، ومحاكمات لأقواله وعباراته في **(البُرهان)**، ومرافعات لاختيارات الشّيخ الأبياريّ في البحث الأصولي، وإنّ طغيان جهة النّقد في الكتاب ينسي القارئ جانب الشّرح والبيان، ويجعله لا يعتقد أنّه أمام كتاب سيق أصالة لتفسير الألفاظ العسيرة والمعاني المشكلة، كما زعم الأبياريّ في مقدّمته[2].

ثانيا: الملامح الأسلوبيّة عند الأبياري

جمع الأبياريُّ في كتابه من مسائل الأصول ما فيه غناء لكلّ طالب، وكفاية لكل راغب؛ فقد ضمّنه مادّة معرفيّة غزيرة، وأبحاث علميّة مستفيضة كثيرة، استغرقت جميعَ أبواب الكتاب وفصوله، موظّفا أسلوبا بيّن اللّفظ، سهل العرض، متساوق الأغراض، محكم السّبك، خال من المماحكات اللّفظيّة، والتّكلّفات المقاليّة، وستأتي الكثير من الشّواهد على ذلك.

كما أنّ ملمح البساطة والوضوح الذي تميّز به أسلوب الشّيخ واضحٌ في عبارات ونصوص الكتاب، ولعلّ ذلك راجع إلى كون كتابه شرحا لكتاب **(البرهان)**، ومن مقتضيات هذا النّوع من

---

1 – الأبياري، المصدر **السّابق**، ج1، ص239.

2 – المصدر **نفسُه**، ج1، ص239

التّأليف الجُنوحُ في البيان إلى اليُسر، وهجر التّكلّف والعُسر، تحقيقا لمقاصد الشّرح والتّبيان[1].

على أنّه لا تطويل ولا إسهاب[2] -أيضا- في أسلوب الشّيخ في البحث الأصولي، وإن أمكن أن يقتضيه أسلوب الوضوح البساطة المتّبع؛ فهو لا يُكثر الكلام دون فائدة، ولا يكرّر مقرّراته الأصوليّة في السّياقات التي تكرّرت فيها موضوعاتها، ويكتفي بالإشارة والإحالة على مواقعها السّابقة في الكتاب، ومن ذلك مثلا قوله: "قوله[3]: (القولُ في النّواهي)، وإيراد الجمع على هذه الصّيغة، هو بمثابة قوله: الأوامر، والكلام على المفرد والجمع، واشتراك الاسم على ما سبق؛ فلا نعيده، وقد ردّ النّهي في هذا المكان إلى طلب الانكفاف، لا إلى نفي المنهيّ عنه؛ فإنّ الكفّ فعلٌ يدخل تحت المقدور، والنّفي ليس بمقدور، على حسب ما سبق؛ فلا نعيده"[4].

ومن الشّواهد التي قد تكشف عمّا سيق من ملامح أسلوب الاعتراض عند الشّيخ: ما ساقه في سياق حديث الإمام عن مراتب ظهور قصد العموم في ألفاظ الشّارع، وقوله -مُعترضا- تعليقا عن المرتبتين: الثّانية والثّالثة: "فقد تكلّمنا عليه، وأبدينا فيه تفصيلا وتقسيما، وفرّقنا بين أن يظهر قصدُ التّعميم قطعا، أو يكونَ الظّهور مظنونا، وفرّقنا -أيضا- بين رتب القياس العاضد للتّأويل، فلا نعيده، فليطالعه المنتهي إلى هذا المقام"[5].

وخلافا لأسلوب الإمام؛ جنح الشّيخ إلى الأسلوب العلميّ الذي يستثمر المصطلحات الدّائرة عند أهل التّخصّص، سواء في تقرير الأقوال وبناء المسائل، أو عرض الحجج والدّلائل، أو في المناقشة والتّرجيح؛ فلا يجنح الشّيخ -عموما- إلى توظيف الأساليب الأدبيّة، ولا يحرص على تجويد الألفاظ،

---

1 – وقد قال في ديباجة (**التّحقيق والبيان**): "فاستخرت الله -تعالى- في الاعتناء بشرحه، وحلّ ما أشكل من ألفاظه"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص779.

2 – وفرق بين الإطناب والإسهاب؛ فالأوّل قد تقتضيه البلاغة، والثّاني هو بسط الكلام دون فائدة، وهو عيّ وضعف في الكلام، قال الرّماني: " فأما التطويل فعيب وعيّ، لأنّه تكلّف فيه الكثير فيما يكفي منه القليل، فكان كالسّالك طريقا بعيدا جهلا منه بالطّريق القريب، وأمّا الإطناب؛ فليس كذلك؛ لأنّه كمن سلك طريقًا بعيدا؛ لما فيه من النّزهة الكثيرة، والفوائد العظيمة"، يُنظر: عليّ بن عيسى الرّماني (384هـ)، **النّكت في إعجاز القرآن**، تح: محمّد خلف الله، محمّد زغلول سلام، ط:3 (1976م)، دار المعارف، مصر، ص79.

3 – يقصد الإمام أبا المعالي.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

5 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص511.

وتخيّرِ القويّ الفصيح من الكلمات.

وإذا رُمنا الموازنةَ بين أسلوب الشّيخ وأسلوب الإمام في بعض العناصر والمناهج المسلوكة عند كلّ منهما؛ فإنّه يمكن إجمال ذلك فيما يلي، مع التّنبيه على أنّ المقارنة تركّز على ما شاع استعمالُه في الكتابين؛ وإن تخلّف حضورُه في بعض المواضع.

ففي تقرير الأقوال يستعمل الشّيخ الأبياريّ الفعلَ: (**ذكر**)، وأمّا الإمام؛ فيميل -أحيانا- إلى مادّة (**الرسم**)، وفي الإشارة إلى الاختلاف؛ يستعمل الشّيخ مادّة: (**الاختلاف**)، وأمّا الإمام؛ فيفضّل التّعبير بـ: (**الاضطراب**)، إلى جانب مادّة: (**الاختلاف**)، كما يوظّف الشّيخ مصطلح: (**الصّحّة**) في سياق بيان اختياراته وترجيحاته، وأمّا الإمام؛ فإنّه يميل إلى كلمتي: (**الحقّ**)، و(**المرضي**)، وفي تضعيف الآراء يستخدم الشّيخ مادّة: (**الضّعف**)، وأمّا الإمام فيستثمر مادّة: (**الرّكاكة**)، وفي تقرير النّتائج يعتمد الشّيخ الفعل: (**ظهر**)، وأمّا الإمام؛ فيميل إلى الفعل: (**لاح**)، كما أنّ الإمام يحسنُ إدارةَ اللّغة القويّة الفصيحة في مباحث الأصول كما سبق ذكرُه، ولا ينحوا الشّيخُ هذا المنحى، وإن ظهرت عارضتُه اللّغويّة القويّة في التّحرير -أيضا-.

ثالثا: المنهج العامّ في الكتاب

لكلّ مؤلّف منهج متّبع، سواء صرّح به، أو وقفَ عليه القارئ بمسلك النّظر والتّتبّع، ولم يُشر الإمام الأبياريّ إلى ما يُمكن أن يفهم منه منهجُه في شرح (**البُرهان**) على التّفصيل، بل اكتفى في المقدّمة بإشارات عامّة فقال: "فاستخرت الله -تعالى- في الاعتناء بشرحه، وحلّ ما أشكَل من ألفاظه، وعسُر من معانيه، مع الحرص على إيضاح الحقّ، والانحراف عن التّعصّب"[1].

إنّ غاية ما يُمكن أن يُسلِمَ إلى استبيان مناهج الشّيخ المعتمدة في شرحه لكتاب (**البُرهان**)؛ النّظر في طريقة شرحه للكتاب، وتعليقِه على ألفاظه وعباراته، ومن وراء ذلك؛ يُمكن أن نلخّص أهمّ معالم المنهج المنتخب عند الإمام الأبياريّ في شرحه، وفيما يلي بيانُ بعض ذلك.

لقد اختار الشّيخ أن يكون كتابُه شرحا جامعا بين تفسير الموضِع -تارة-، وشرح الموضوع -تارة أخرى-، فالشّيخ يجنح -كثيرا- إلى التّقسيم الموضوعيّ لكتاب (**البرهان**)، ثمّ يشرح ما يتعلّق بذلك

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

الموضوع من المسائل والأحكام، من دون التّعرّض أو الالتفات لجمل (**البُرهان**) وألفاظه[1].

على أنّه يهتمّ -كذلك- بآحاد الجمل والعبارات الواردة في كتاب (**البُرهان**)، بل بألفاظه ومفرداته -أحيانا-، ويُصدّر جميع ذلك بكلمة: (**قولُه**)، ثمّ بعد ذلك يشرع في الشّرح من مختلف الجوانب التي يرى لها مناسبة في الذّكر، وهو منهج ألزم به نفسَه في مقدّمته، ولكنّ هذا المنهج يكادُ يكون في استثناءً في كتاب (**التّحقيق والبيان**).

ومن مناهج الشّيخ في شرحه للكتاب: الاعتراض والنّقد؛ حيثُ يعلّق -كثيرا جدّا- على بعض عبارات (**البُرهان**) ونصوصِه بأحكام وأوصاف نقديّة، كالصحّة، أو الخطأ، أو القوّة، أو الضّعف، أو الوضوح، أو اللّبس، أو غير ذلك.

وأمّا طريقته في الشّرح؛ فإنّه يحدّد النّص المُراد شرحُه من كلام الإمام، و-غالبا- يكتفي بالإشارة إلى أوّله وآخره، أو يتصرّف فيه إذا كان يسيرا، ثمّ يُتبع ذلك بالتّعليق والشّرح، وقد يذكُر معناه الإجمالي، ولكنّه لا يتعرّض لشرح الكلمات إلّا نادرا.

ومن المناهج المعتمدة في الكتاب -أيضا-؛ اعتناء الشّيخ الأبياريّ بضبط الحقائق والمصطلحات، من جانب اللّغة أوّلا، ثمّ من جانب الاصطلاح ثانيا؛ ليشرع بعد ذلك في محاكماته وتعليقاته على الجوانب والتّفاصيل المتعلّقة بالموضوع.

ومن مناهج الشّيخ في الشّرح: الاهتمام بإيراد تقريراته العلميّة مسنودةً بأدلّتها النّقليّة والعقليّة، سواء كانت تلك المقرّرات أصوليّة، أو لغويّة، أو كلاميّة، أو غير ذلك، وهذا المنهج يتناسب مع منحى النّقد والتّحقيق، الذي ارتضاه الشّيخ خطّة عامّة في شرحه وبيانه لكتاب (**البُرهان**) للإمام أبي المعالي الجوينيّ -رحمه الله تعالى-.

---

1 – وقد جاء شرح أبوا عبد الله المازريّ المعنونُ: (**إيضاح المحصول من بُرهان الأصول**) على هذا النّحو -أيضا-؛ فلا يُثبت المازريّ -غالبا- في كتابه المذكور إلّا الموضوع الكلّيّ الذي ناقشه الإمامُ في (**البُرهان**)، ثمّ يحلّل معاني ذلك الموضوعِ بأسلوبه وعباراته، مع التّقيّد -غالبا- بما ذُكر من مسائل المسألة في (**البرهان**)، كقوله شارحا قول الجوينيّ: "ممّا يتعلّق بالكلام في أفعال رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- بيانُ حكم تقريره غيرَه على أمر؛ فالذي ذهب إليه جماهير الأصوليّين؛ أنّ رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- إذا رأى مكلّفا يفعل فعلا، أو يقول قولا، فقرّره عليه، ولم ينكر عليه؛ كان ذلك شرعا منه في رفع الحرج فيما رآه"، ثم راح يشرح الموضوعَ دون الالتفات إلى مواضِعه من كلام الإمام، **يُنظر**: المازري (453هـ)، **إيضاح المحصول من بُرهان الأصول**، تح: عمّار طالبي، ط: (1421هـ/2001م)، دار الغرب الإسلامي، تونس، ص368.

ومن شواهد ما سيق: تقرير الأبياريّ الواردُ في سياق كلام الإمام عن منافذ ومداخل إنكار صدق النّبوّات، كالتّردّد في إثبات الصّانع، وغيرها ممّا أورده؛ حيث قال "وقوله: (وما أُتِيَ منكرٌ لصدق نبيٍّ محقّ، إلّا من جهات، إلى آخره)[1]، يشير إلى أنّ كلَّ منكر؛ إنّما يُنكر لاختلاف بعض القيود في حقّه، وهذا الذي ذكره ممكن، لكنّه لم يدلّ عليه، ووجه تقرير الدّليل فيه: الاستقراء للعوائد في المنكرين؛ فإنّ كلامهم قد أُسند إنكاره إلى جحد القيود أو بعضها، فقال بعضهم: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النَّحل : 103] ، وقال بعضهم: ﴿هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ۝٤﴾ [ص : 4] ، وقال بعضهم: ﴿قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا﴾ [الفُرقَان : 5]"[2].

رابعا: نقد كتاب (التّحقيق والبيان)

لا يخلوا مصنّفٌ من المصنّفات، من الجمع بين المحاسنَ والملاحظات، وإنّ ممّا يُعدّ من محاسن الكتاب –وهي كثيرة–: أنّه موسوعة حاوية للآراء الأصوليّة في المباحث المختلفة، فكثيرا ما كان الشّيخ يضيف في تعليقاته بعضَ الآراء الأصوليّة التي أهملها الإمام، بل كان يحقّق –أحيانا– في عزو الإمام الآراءَ إلى قائليها، ومن شواهد ذلك في الكتاب قوله: "أمّا الاستدلال؛ فيُعبّر عنه بربط الحكم بالمعنى المناسب الذي لا يستند إلى أصل معيّن، هذا تفسيره، وللعلماء فيه مذاهب، ذكر الإمام ثلاثة منها، ولم يذكر الرّابع، فلا بدّ من ذكره"[3].

ومن محاسن الكتاب –أيضا–: أنّه مدوّنة حاوية لجملة من التّحقيقات في المسائل الأصوليّة التي تبنّتها المدرسة المالكيّة، سواء تلك التي نسبها إلى رئيس المدرسة ومؤسّسها: مالكٍ بن أنس؛ إمامِ دار

---

1 – يُشير الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ إلى مسألة أثارها الإمام أبو المعالي الجوينيّ في فصل مدارك العلوم في الدّين، وذلك في كتاب (**البُرهان في أصول الفقه**)، وقد جعلها الجوينيّ على ثلاثة مراتب، وجعل ثالث الثّلاثة أدلّةَ السّمع، ثمّ راح يسرُد ما يقع به الاستقلال في إثبات العلم بكلام الله –سبحانه وتعالى–، ثمّ قال في هذا السّياق: "وما أُتِيَ منكرٌ لصدق نبيّ حقّ إلّا من جهات؛ منها: التردّد في إثبات صانع مختار، ومنها: اعتقاد الواقع تخييلا، ومنها: اعتقاده موصولا إليه بالغوص على العلوم والإحاطة بالخواصّ، فأمّا من لم تخطر له هذه الفنون، وهُديَ للحقّ الواضح، واعتقد أنّ المعجزة فعل الله، ولا يَتوصّل إلى مثلها محتال، وقد وقعت على موافقة الدّعوى؛ فإنّه لا يسترِيب مع ذلك في صدق من ظهرت عليه المعجزة، ولو خرق الله –سبحانه وتعالى–: العادة في إظهارها على أيدي الكذّابين؛ لانسلّت العلوم عن الصّدور، كما سبق تمثيله في قرائن الأحوال"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص34.

2 – الأبياري، **التّحقيق والبيان**، ج1، ص477.

3 – المصدر نفسُه، ج4، ص130.

الهجرة[1]، أو تلك التي نسبها لبعض أصحابه، وسيأتي بعضُ شواهد ونماذج ذلك في الفصول والمباحث اللّاحقة.

ومن محاسنه: أنّه موسوعة نقديّة للمقرّرات البُرهانيّة، وذلك من خلال مناقشته للآراء الواردة في الكتاب، بل كان يُشير -أحيانا- إلى بعض أخلال الكتاب وعيوبه المنهجيّة؛ كقوله: "ولكن حق هذا القسم أن يتقدّم، ولكنّ الإمام أخرّه؛ فأخرّناه حتّى نذكره حيث ذكره"[2]، وقوله: "هذا محض إدخال علم النّحو في الأصول"[3]، وقوله: "وأمّا قول الإمام: إنّ القاضي عدّ السّبر والتّقسيم من أقوى ما تثبتُ به العلل، ولم يبيّن جهة القوّة، فهذا من عيوب هذا الكتاب، وهو: التّعرض للردّ على القائلين من غير بيان مأخذهم"[4]، وغيرها من الملاحظات المنهجيّة المُبداة.

ومنها: أنّه موسوعة حاوية للاختيارات الأصوليّة لواحد من أبرز رجالات المالكيّة، فكثيرا ما كان يُتبع المناقشات والمباحثات الأصوليّة للآراء المختلفة باختيار يختارُه لنفسه مدعوما بالأدلّة، أو بتأسيسٍ لرأي خارجَ دائرتها.

ومن ميزات الشّرح -أيضا-: توسّعه في بيان بعض الموضوعات الأصوليّة، وإضافاته الكثيرة لمباحث أصوليّة لم يتطرّق إليها كتاب: (**البُرهان**).

ومن المحاسن في الكتاب: عنايته بجانب الاستدلال؛ فنادرا ما يُخلّي الشّيخُ الأبياريّ مسألة عن استدلال وبرهان.

ومنها: تحقيقه وسبقه العلميّ في بعض القضايا الأصوليّة التي كان -أحيانا- يشيد بنفسه من حيثُ سبقُه إليها.

ومنها: الإشارة إلى بعض أسباب اختلاف العلماء في البحث الأصولي، وإلى مثارات حيد الإمام في تقريراته الأصوليّة.

ومنها: العرض السّهل المبسّط الذي سبق تقريرُه في المطلب السّابق.

---

1 – وربّما بيّن -أحيانا- طريق نسبتها إليه، والرّوايات المختلفة له فيها.

2 – الأبياري، **المصدر نفسُه**، ج3، ص126.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص862

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص164-165.

وعلى ميزات كتاب الشّيخ الكثيرة؛ فإنّ منهج الإنصاف يقتضي إبداء ما ظهر من ملاحظات على الشّرح، وهي -على قلّتها فيما ظهر للباحث- لا تُنقِص من قيمة الكتاب ولا تقدح في أهمّيّته.

ولا أعدّ من قبيل الملاحظات إلّا ما تكرّر وقوعُه في الكتاب منها؛ لأنّ المُراد ليس تحرّي الأغلاط والسّقطاتِ وبسطَها؛ فإنّ لكلّ عالم هفوة، ولكلّ جواد كبوة، والانحرافات العلميّة أو المنهجيّة لا يسلم منها عمل بشري، والكمال لله -تعالى-[1] وحده.

فمن تلك الملاحظات: طغيان جانب النّقد على الشّرح، مع أنّ الكتاب سيق بالأصالة للشّرح والبيان، وقد ألزم الشّيخ نفسَه بذلك في المقدّمة، وقد يُعتذر له بأنّ كثرة اعتراضاته إنّما هي نتيجة طبيعيّة، وثمرة لمنهج التّحقيق الذي أصّله في المقدّمة.

ومنها: أهمالُه الكثيرَ من المواضع والموضوعات المذكورة في (**البُرهان**)، حيثُ لم تشملها تفسيراتُه وتعليقاتُه، وقد يكون عذره في ذلك راجع إلى وضوحها وعدم حاجتها للتّحقيق والبيان.

ومن الملاحظات التي يُمكن إبداؤها في هذا المقام: الوقوعُ في الاستطراد، فيذكرُ -أحيانا- أمورا لا صلة لها بالموضوع الأصولي.

ومنها: اعتمادُه ونقله -أحيانا- عن بعض المدوّنات الأصوليّة، دون الإشارة إليها، أو إلى أصحابها، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل المخصص لدراسة منهج الاعتراض عند الشّيخ من الرّسالة.

خامسا: أصول الكتاب ومصادرُه

إنّ الأبياريّ واسعُ الاطّلاع على كتب اللّغة، والكلام، والأصول، والمذهب المالكيّ؛ ولذلك لا غرابةَ في تنوّع مصادره في الشّرح، وتوزّعها على أنحاء تلك العلوم والفنون المختلفة، فقد أفاد الشّيخ الأبياريّ في شرحه على كتاب (**البُرهان**) من كتب أئمّة الأصول، ومدوّنات الفقهاء، ومصادر علم الكلام، واللّغة، والحديث، وغيرها.

وقد أشار الشّيخ إلى أسماء بعضِ الكتب والمؤلّفين، وبالرّجوع إلى هذه الكتب التي أشار إليها؛ نجدُ أنّ ما نسبه إليها من نقل موجودٌ فيها[2]، وممّا ذكره منها: (**المستصفى**) للإمام أبي حامد الغزالي،

---

1 – وقد أشار الدّكتور بسّام إلى بعض تلك الهفوات، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، قسم الدّراسة، ص208-209.

2 – مما اختبرتُه وتمكّنت من الوقوف عليه في تلك المراجعة.

ويأتي هذا الكتابُ على رأس المدوّنات الأصوليّة التي أفاد منها.

ومن مصادره التي صرّح بها -أيضا-: (**الشّامل**) للجويني، و(**الإرشاد**) للباقلّاني، و(**الرّعاية لحقوق الله**) للمحاسبي، و(**المدوّنة**) لسحنون، و(**الكتاب**) لسيبويه، و(**الصّحاح**) في اللّغة، وكتب القاضي إسماعيل، وبعض كتب الحديث كالموطّأ، وغيرها من المصادر.

ويُلاحظ في هذا السّياق أنّ الشّيخ يهمل -عند سَوقه كثيرا من النّقول الأصوليّة- الإشارةَ إلى مصادرها الأصليّة؛ فقد ظهر -كثيرا- من خلال البحث والموازنة بين بعض نصوص كتاب (**المستصفى**)، وكتاب (**التّحقيق والبيان**)، تطابقٌ بيّن شبه تامّ؛ فالشّيخ نقل عنه -كثيرا- من غير إشارة إلى اسم الكتاب، ولا اسم مؤلِّفه؛ على أنّه أورد اسم الغزاليّ في مواضع أخرى كثيرة -أيضا-، وقد تنوّع نقلُه العاري عن الإحالة بين نقل تامّ يسوق فيه الشّيخُ عبارة أبي حامد دون التّصرف فيها، و-أحيانا- قد يتصرّف تصرّفا يسيرا دون الإخلال بالمعاني.

ومع ذلك؛ فإنّ هذا النّقل من (**المستصفى**) لا يقدح في مكانة الشّيخ الأبياريّ وأمانته، ولا في القيمة العلميّة لكتابه؛ فاختيارات الشّيخ المتنوّعةُ في الفقه والأصول، وجلاء شخصيته العلميّة في ثنايا مناقشاته القيّمة، وترجيحاتِه القويّة في المسائل الأصوليّة، وكذا إضافاتُه العلميّة الدّالة على رجاحة عقله، وسعَة علمه، وقوّة عارضته، ودقّه تبصّره بالمسائل، كلّ ذلك شاهد على تمكّنه في العلوم، على قيمة كتاب (**التّحقيق والبيان**).

ثمّ إنّ تعامل الشّيخ مع المستصفى لم يبلغ حدّ الذّوبان فيه، والاستسلام لجميع مقرّراته؛ فكثيرا ما كان ينتقده ويخالفه، إمّا صراحة، أو ضمنا.

على أنّه يمكن أن يُلتمس العذرُ له في النّقل عنه دون الإحالة بأن يُقال: لعلّه كان يحفظ كتاب (**المستصفى**) حفظا، كما هي عادتهم في حفظ الكتب، أو لازمه وأكثر من مطالعته والنّظر فيه، مع تدريسه هذا الكتاب لطلّابه؛ فعلقت جملةٌ من المواضع في ذهنه بألفاظها وجملها، والشّيخ لم يقصد إغفاله بالكليّة، وإلّا لما ذكره جملة[1].

سادسا: القيمة العلميّة للكتاب، وأثره في البحث الأصولي

---

1 – تُساق شواهد هذا الفرع في الفصل المخصص لدراسة منهج الاعتراض عند الشّيخ من الرّسالة.

ويُمكن إبراز هذه القيمة من خلال أمور:

1 – إنّ الكتاب شرحٌ لكتاب (**البُرهان**)؛ فقيمتُه من قيمته، ومكانتُه من مكانته، لا سيّما إذا عُرف أنّ شروح (**البرهان**) محصورة لا تكاد تُجاوز عدد أصابع اليد الواحدة، وما ندر شيء إلّا وغلا ثمنُه، وزادت أسهُمه.

2 – شكّل كتاب الشّيخ مصدرا مهمّا للمادّة العلميّة الأصوليّة بالنّسبة لكثير من أهل البحث والتّصنيف، من المتقدّمين والمتأخّرين، وإنّ مجرّد محاولة عدّ الكتب التي أفادت منه تصريحا، أوتلميحا، قد يكون فيه انتقاصٌ من قيمة الشّيخ وكتابه.

3 – وتتجلّى تلك القيمة –أيضا– في تحقيقاته التي بثّها في كتاب (**التّحقيق**)، تلك التّحقيقات التي أكبّ عليه بعض أهل العلم، واقتبسوا عباراتها وجُملَها، وأشادوا بمقرّراتها، جاء في نقائس الأصول: "استشكل الأبياريّ في (**شرح البرهان**) قولَ القاضي بعموم المشترك، مع توقّفه في صيغ العموم، حيث اتّحاد المسمّى، مع إمكان إرادة الجمع، بل أولى من المشترك؛ للتّباين في مسمّياته، وهو مشكل كما قال"[1]، وقال المرداويّ في: (**شرح التّحرير**): "كالأمر يُجمع –إذا كان بمعنى القول الذي هو حقيقته– على: أوامر، وإذا كان بمعنى الفعل على: أمور، وهذا قول الجوهري، ولا يُعرف ذلك لغيره، وتابعه على ذلك كثير من الأصوليّين تقليدا له"[2]، ثمّ قال: "وأما أئمّة النّحو؛ فلم يقل أحد منهم أنّ: فَعلا يجمع على: فواعل ، مع ذكرهم الصّيغ الشّاذّة، ومع ذلك لم يذكروه منها، وممن نبّه على أنّ قول الجوهريّ شاذّ: الأبياريّ في (**شرح البرهان**)[3]".

على أنّ الأبياريّ صرّح في بعض المواضع بأنّه لم يُسبق في بعض مقرّراته، كقوله في سياق شرحه لمعنى العلم: "وهذا الذي ذكرته في هذا المكان من جواهر الكلام، ولم أر أحدا من الأصوليّين والمتكلّمين ذكر ذلك، ولكنّه شيء من الله –سبحانه–، فله الحمد، وله المنّة"[4].

---

1 – القرافي (684هـ)، **نفائس الأصول**، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط:1 (1416هـ/1995م)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة، ج2، ص768.

2 – المرداوي (885هـ)، **التّحبير شرح التّحرير**، تح: عبد الرّحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السّراح، ط:1 (1421هـ/2000م) مكتبة الرّشد، الرّياض، السّعوديّة، ج1، ص429-430.

3 – المصدر نفسه، ج1، ص429-430.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص416.

ويقول في موضع آخر: "ولو لم يكن في كتابنا إلّا كشف هذه الدّقيقة؛ لكان حريًّا أن يُغتبط به، فلم أرَ لأحدٍ من الأصوليّين تحريرًا لأمرٍ على هذا التّحقيق"[1].

المطلب الثّاني: التّعريف بالأصل المشروح

أوّلا: اسم الكتاب ونسبته

لا يخفى أنّ التّصريح باسم الكتاب، وسبب التّسمية، ومبرّرات التّأليف وأسبابه؛ ممّا جرت عادة كثير من العلماء على التّصريح به، أو ببعضه، وذلك من خلال المقدّمات التي يدبّجون بها كتبهم، والإمام الجوينيّ لم يُضرب -جملة- عن هذا التّقليد العلميّ في كتاب (**البُرهان**)[2]؛ حيثُ نجده يشرع -بعد البسملة- في ذكر أهمّيّة إيراد بعض مقدّمات علم أصول الفقه؛ فيقول: "حقّ على كلّ من يحاول الخوض في فنّ من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالموادّ التي منها يستمدّ ذلك الفنّ، وبحقيقته وحدّه إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحدّ، وإن عسُر؛ فعليه أن يحاول الدّرك بمسلك التّقاسيم، والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلّمه مع حظّ من العلم الجمليّ بالعلم الذي يحاول الخوض فيه"[3]، ومع ذلك فإنّنا لا نجد الإمام أبا المعالي يصرّح باسم الكتاب، ولا يتطرّق إلى دواعي التّأليف وأسبابه.

وإمامُ الحرمين يُحيل -كثيرا- في بعض كتبه ومدوّناته على تآليفه الأصوليّة، ولكن لم أقف -ضمن تلك الإحالات- على اسم كتاب (**البُرهان**)، ولا على كتاب آخرَ غيرِه من كتبه في الأصول؛ فأبو المعالي يكتفي في ذلك بالتّعميم عن التّخصيص، كقوله في كتابه: (**غياث الأمم في التياث الظّلم**):

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص517.

2 – وكذلك لم يصرّح بالعنوان في بعض كتبه الأصوليّة الأخرى، مثل كتاب (**التّلخيص**)، وكتاب (**الورقات**)، ولكنّه يستثمرُ منهج التّصريح بالعنوان في كتاب (**النّهاية**) في فروع الشّافعيّة؛ فيقول -بعد إيراده لبعض مصطلحات الكتاب-: "وقد استقرّ رأيي على تلقيبه بما يُشعر بمضمونه، فليشتهر بـ: (**نهاية المطلب في دراية المذهب**)"، **يُنظر**: عبد الملك الجويني (478هـ)، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تح: عبد العظيم محمود الدّيب، ط:1 (1428هـ/2007م)، دار المنهاج للنّشر والتّوزيع، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ج1، ص5، و: عبد الملك الجويني (478هـ)، **التّلخيص في أصول الفقه**، تح: عبد الله جولم النّبالي، وبشير أحمد العمري، ط:1 (1417هـ/1996م)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص105، و: عبد الملك الجويني(478هـ)، **الورقات في أصول الفقه**، تح: حايف النّبهان، ط:1 (1435هـ/2014م)، دار الظّاهريّة للنّشر والتّوزيع، الجهراء، الكويت، ص46.

3 – عبد الملك الجويني، **البُرهان في أصول الفقه**، ج1، ص7.

"قد ذكرنا في مصـنّفات في أصـول الفقه اسـتيعاب القول في صـفات المفتين، وآداب المسـتفتين، وتفاصـيل حالاتهم ودرجاتهم"[1]، وقوله في: (**نهاية المطلب في دراية المذهب**): "والقول في مراتب التّأويلات جمعناه في كتاب من كتب الأصول"[2].

على أنّ الإمام قد صـرّح في بعض الإحالات بعناوين بعض كتبه الأخرى كقوله: "وتقرير ذلك في: (**الأسـاليب**) وغيرها من مصـنّفاتنا"[3]، وقوله: "والقول في مصـارف أموال بيت المال الكبير في هذه الفنون، يتعلّق بالإيالة الكبيرة، ومن أرادها على كمالها، فعليه بالكتاب: (**الغياثي**)"[4].

وإذا لم يذكُر الجوينيُّ اسـم كتابه في ديباجة كتاب (**البرهان**)، ولا -فيما وقفنا عليه- من إحالاته على مدوّناته الأصوليّة؛ فإنّ هذا الاسم قد ورد ضمن كلام النُّسّاخ في ثنايا بعض النّسخ الخطّيّة التي اعتُمِدت في تحقيق كتاب (**البُرهان**) وإخراجه[5].

ولا يختلف المحقّقون والباحثون على أنّ كتاب (**البرهان في أصـول الفقه**) هو من تأليف الإمام إمامِ الحرمين؛ أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، فهو -باتّفاق العلماء- قد انتخب اسما لكتابه هو: (**البُرهان في أصول الفقه**).

بل يعتبرُ هذا الكتاب أشـهرَ مؤلّفاته في علم أصـول الفقه على الإطلاق، وهذا ممّا لا يكاد يخفى على الدّارسين لعلم أصـول الفقه، وقد سبق في غير ما موضـع كلامُ ابن خلدون[6] في عدّ (**البرهان**) أحد أقطاب فنّ أصـول الفقه وأركانه، ويقول -أيضـا-: "وكان من أحسـن ما كتب فيه المتكلّمون كتاب (**البُرهان**) لإمام الحرمين"[7].

---

1 – عبد الملك الجويني (478هـ)، **غياث الأمم في التياث الظّلم**، تح: عبد العظيم الدّيب، ط:2 (1401هـ)، مكتبة إمام الحرمين، قطر، ص399.

2 – عبد الملك الجويني (478هـ)، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، ج18، ص472.

3 –**المصدر نفسُه**، ج16، ص31.

4 –**المصدر نفسُه**، ج2، ص64.

5 – الجويني، **البُرهان في أصول الفقه**، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ج1، ص280.

6 – **هو**: العالم الأديب، والمؤرّخ الحكيم، ولي الدّين، أبو زيد، عبد الرّحمن بن محمّد بنِ محمّد الحضرمي، الإشبيليّ الأصل، التّونسي، ثمّ القاهريّ المالكي، المعروف بابن خلدون، تخصّص في علم الاجتماع والتّاريخ، من مصنّفاته: (**المقدّمة**)، وتوفّي سنة: (808هـ)، **يُنظر**: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج5، ص188.

7 – ابن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص576.

كما تُجمع مصادر ومراجع التّراجم التي تناولت سيرة إمام الحرمين أبي المعالي على نسبة كتاب **(البُرهان في أصول الفقه)** له، يقول ابنُ خلّكان[1]: "ومن تصانيفه: **(الشّامل في أصول الدّين)**، و**(البُرهان في أصول الفقه)**"[2]، وقال عبد الوهّاب بن السّبكي في ترجمته: "ومن تصانيفه.....و**(البُرهان في أصول الفقه)**"[3].

وقد جاء عنوان كتابه على نسق عناوين مؤلّفات علماء مدرسة المتكلّمين الأصوليّة[4] في القرن الخامس الهجريّ، وبداية القرن السّادس، وقد كانت العناوين -حينئذ- تتّسم بالقوّة والاختصار؛ فلا تكاد تتجاوز الكلمة الواحدة، أو الكلمتين، كما كانت تعبّر بصدق عن مضامينها، مثل كتاب **(المعتمد)**[5] لأبي الحسين البّصري[6]، و**(المستصفى)**[7] للغزالي، و**(شرح اللّمع)** للشّيرازي[8]،

---

1 – هو: قاضي القضاة، شمس الدّين الإربلي الشّافعي، أحمد بن محمّد بنِ إبراهيم بن خلّكان؛ ولد بـ: إربل، سنة: (608هـ)، وسمع بها صحيح البخاريّ من ابن مكرم الصّوفي، وأجاز له المؤيّد الطّوسي، وكان علّامة في الأدب والشّعر وأيّام النّاس، فاضلاً، بارعاً، متقناً، عارفاً بالمذهب، حسَن الفتاوي، بصيراً بالعربيّة، وصنّف كتاب **(وفيّات الأعيان)** الذي اشتهر كثيراً، وتوفّي سنة: (681هـ)، **يُنظر**: محمّد بن شاكر صلاح الدّين (764هـ)، **فوات الوفيّات**، تح: إحسان عباس، ط:1 (ج1: 1973م، ج 2 و3 و4: 1974م)، دار صادر، بيروت، لبنان، ج1، ص110 وما بعدها.

2 – ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج3، ص168.

3 – ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص171.

4 – وكذا عناوين كتب الأحناف الأصوليّة، ككتاب **(تأسيس النّظر)** للشّيخ أبي زيد الدّبوسي، وكتاب **(التّقويم في أصول الفقه)** للإمام النّسفي أبي المعين.

5 – طبع الكتاب لأوّل مرّة في دمشق سنة: (1384هـ/1964م)، بتحقيق: محمّد حميد الله، بالتّعاون مع: حسن حنفي ومحمّد بكر، نشره المعهد العلميّ الفرنسيُّ للدّراسات العربيّة.

6 – هو: إمام وقته، وفريد عصره، الشّيخ النّظّار أبو الحسين البصريّ المعتزليّ المتكلّم؛ محمّد بن عليّ بن الطّيب، أحد أئمّة المعتزلة المعروفين المشار إليهم في علم أصول الفقه، كان جيّد الكلام، مليح العبارة، غزير المادّة، وله التّصانيف الفائقة في أصول الفقه، منها: **(المعتمد)**، وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدّين الرازي كتاب **(المحصول)**، وله كتاب **(تصفّح الأدلّة)** في مجلّدين، وكتاب **(شرح الأصول الخمسة)**، وغير ذلك، وسكن وتوفّي في مدينة بغداد سنة: (436هـ)، **يُنظر**: ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج4، ص271.

7 – طُبع عدّة مرّات من أحسنها -في نظري-: الطبعة الأولى لمؤسّسة الرّسالة ببيروت، بتحقيق محمّد سليمان الأشقر سنة: (1417هـ/1997م).

8 – هو: الشّيخ أبو إسحاق؛ إبراهيم بن عليّ بنِ يوسف الشّيرازي، الفيروز آبادي، الملقّب جمال الدين، سكن بغداد، وتفقّه على جماعة من الأعيان، منهم: أبو عبد الله، محمّد بن عبد الله البيضاويّ وغيره، وله التّصانيف الكبيرة: **(اللّمع)**، و **(شرح اللّمع)**، و**(التّبصرة)**، وغيرها، توفي ببغداد سنة: (476هـ)، **يُنظر**: ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج1 ص29-30.

و(**قواطع الأدلّة**) للسّمعاني[1]، وغيرها.

ولا شــكّ أنّ الكتابَ يعرَفُ بعنوانه[2]؛ حيثُ تعبّر عناوينُ المدوّنات والمصــنّفات -غالبا- على مضامينها، وما تحويه من مسائل وقضايا، واسم (**البُرهان**) يعبّر بعمق عن مضمونه، ويشيرُ إلى سبب تأليفه وإن لم يصـرّح بذلك مؤلّفُه، وما ذاك إلّا نصـب البراهين والحجج على صـحّة الآراء الأصـوليّة المُختارة عنده، وبطلان ما سواها.

والشّــواهد على ذلك كثيرة في مصــنّفِه، كمســألة: وجوب شــكر المنعم التي قال فيها: "والبُرهان القاطع في بطلان ما صـاروا إليه؛ أنّ الشّـكر تعبٌ للشّـاكر ناجزا، ولا يفيد المشـكور شـيئا؛ فكيف يقضي العقل بوجوبه؟"[3]، وكقوله -أيضا-: "فإن تعسّف غبيٌّ، وزعم أنّ نفس العقل يُدرك به وجوبُ النّظر؛ كان مباهتا ملتزما ألّا يخلو عاقلٌ في مضـطرب أحواله عن العلم بوجوب النّظر، وكيف يسـتقيم ادّعـاء ذلـك مع مخـالفتنـا لهم؟، أم كيف ينقـدح مـا قـالوه مع قيـام البرهـان القـاطع الـذي أقمنـاه على مخالفتهم؟"[4].

ولا يكاد النّاظر في كتاب (**البُرهان**) يجد عناء في الرّبط بين هذه المعاني وعنوان الكتاب.

وقد ظلّ هذا الكتاب مخطوطا إلى أن قيّض الله الدّكتور عبد العظيم الدّيب؛ الأســتاذ المســاعد بجـامعـة قطر، فقـام بتحقيق الكتـاب، ثمّ خرَج وطُبع في مجلّـدين على نفقـة أمير دولـة قطر ســنـة: (1399هـ)، وأصــل الكتاب المطبوع رســالة علميّة حصَــل بها الدّكتور على درجة الدّكتوراه من كليّة

---

1 – هو: أبو المظفّر، منصور بن محمّد عبد الجبّار، المعروف بابن السّمعاني، كان فقيها، أصوليّا، مفسّرا، محدّثا، متكلّما، تفقه على مذهب أبي حنيفة على يد أبيه، ثمّ قلّد الشّافعيّ بعدما رحل إلى بغداد، ولد سنة: (426هـ)، وتوفي سنة: (489هـ)، **ينظر**: التّاج السّبكي، **طبقات الشّافعية الكبرى**، ج5، ص335-336.

2 – رحم الله زمن أبي المعالي؛ حيثُ كانت أسماء المدوّنات تدلّ -بحقّ- على مكنوناتها ومضامينها، وإنّ الاختلاف الحاصل اليوم بين مضامين كثير من المؤلّفات وعناوينها جعلت الأديب مصطفى لطفي المنفلوطي يقول: "لقد جهل الذين قالوا: إن الكتاب يعرف بعنوانه؛ فإنّي لم أر بين كتب التّاريخ أكذبَ من كتاب (**بدائع الزّهور**)، ولا أعذبَ من عنوانه، ولا بين كتب الأدب أسخفَ من كتاب (**جواهر الأدب**)، ولا أرقَّ من اسمه، كما لم أر بين الشّعراء أعذب اسما وأحطّ شعرا من ابن مليك، وابن النّبيه، والشّاب الظّريف"، **يُنظر**: مصطفى لطفي المنفلوطي (1343هـ)، **مؤلّفات مصطفى لطفي المنفلوطي الكاملة الموضوعة**، مجلّد: النّظرات، العبرات، القسم الأوّل: النّظرات، ط: (1404هـ/1984م)، دار الجيل، بيروت، ص320.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص11-12.

4 – المصدر نفسُه، ج1، ص13.

دار العلوم بجامعة القاهرة، وقد استغرق في العمل – على حَدِّ قوله – سبعَ سنوات[1].

ثانيا: منهجه العامّ في الكتاب

وأما المنهج العامّ المسلوك عند الإمام أبي المعالي؛ فهو أوسع من أن تختصره أسطر وعبارات، وفيما يلي بعضُ ملامحه:

1 – من المعلوم أنّ مناهج التّأليف في أصول الفقه قد توزّعت على مناحٍ مختلفة، وينتمي الإمامُ إلى مدرسة المتكلّمين في أصول الفقه، ولذلك؛ فمن الطّبيعيّ أن يصطبغ كتابُ **(البُرهان)** بخصائص هذه المدرسة ومناهجها في العرض والبسط الأصوليّ من جهة، وفي مسالك الاستدلال في البحث في القضايا الأصوليّة من جهة أخرى.

2 – وقد وظّف الإمام في كتاب **(البُرهان)** منهجا عامّا في بسط البحوث الأصوليّة، يعتمد على إيراد المسألة بأدلّتها، ثم إيرادِ الاعتراضات عليها بأدلّتها –أيضا–، ثم التّعقيبِ بترجيح أحد الرّأيين على الآخر، وربّما أوردَ الإمامُ المسألة، فيسوقُ جميع الآراء فيها مع أدلّتها، ثم يذكُر الاعتراضات على تلك الأدلّة، ثم يعقّب جميع ذلك بطرح جديد يكون هو مؤسّسه ومُنشيه؛ ويعضّدُه بالأدلّة ويُقوّيه.

فمنهج الجوينيّ العامّ يعتمد –بحسب مخالطتي للكتاب– على عناصر: العرض والاعتراض، ثمّ الاختيارُ والافتراض، وأعني بذلك أنّه يسوق الآراء والأدلّة منسوبةً لأصحابها، مع الاعتراض على ما يُعترض عليه منها، ثمّ يبيّن اختياره في المسألة، مع بيان التّساؤلات الافتراضيّة الواردة في مناقشة الرّأي المختار وأدلّته؛ وفق أسلوب الفنقلة: (فإن قيل؟؛ فالجواب..).

3 – ومن منهج الإمام في **(البُرهان)**: كثرة إثارة الإشكالات، وإبداء الاحتمالات، وهو منهج تفرّد به الإمام الجوينيّ في مدوّنته، ولذلك قال عنه ابنُ السبكي: "وأنّه لا يخلّي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلّا عن اختيار يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبدّ بها"[2].

4 – وكما أنّه لا يخلّي مسألة عن إشكال؛ فقد لاحظ البحثُ أنّه لا يخلّي اختيارا له عن استدلال، وهو منهج عامّ في الكتاب، وكانت استدلالاته بعيدة عن الرّكاكة والخيال البعيد كما أشار

---

1 – الجويني، **البُرهان**، تح: عبد العظيم الدّيب، ط:1 (1399هـ)، نُشر وطُبع على نفقة أمير دولة قطر، مقدّمة المحقّق، ص13 وما بعدها.

2 – تاج الدّين ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص192.

الأبياريّ في مقدّمة شرحه.

5 – ومن منهجه–كذلك–؛ أنّ الإمام ربّما أشار في صدر المسألة إلى خطّته في تناولها وبحثها؛ حيثُ يُجملُ الخطّة في بداية عرضها، ثمّ يُعالجها وفق تلك الخطّة المُلتزَمة.

ثالثا: الخصائص الأسلوبيّة

لقد تغنّى أهل التّراجم بفصاحة الجوينيّ ولغته القويّة؛ حيثُ تُطربُ بلاغتُه النّاظرين، وتهفوا نفوس القارئين إلى جميل مبانيه، ودقيق معانيه، وقد لخّص ابن السّبكي بقوله: "قال الثّقات: إنّ ما يُوجد في مصنّفاته من العبارات قطرة من سيل كان يُجريه لسانُه على شفتيه عند المذاكرة، وغَرفة من بحر كان يَفيض من فمه في مجالس المناظرة، وأقول: من ظنّ أنّ في المذاهب الأربعة من يُداني فصاحتَه فليس على بصيرة من أمره، ومن حسب أنّ في المصنّفين من يحاكي بلاغتَه فليس يدري ما يقول"[1].

ومن كان هذا حاله في الخطابة والكتابة، وفي عمقِ فهم اللّغة وأدواتها؛ فلا شكّ أنّ أساليبه في التّحرير من أسمى الأساليب وأرقاها، وقد وصف الأبياريّ أسلوب **(البرهان)** في المقدّمة بإضرابه عن التّطويل والتّكرير[2] ، وقال –أيضا–: "مع فصاحة في اللّفظ واختصار، واعتناء بالمعنى وعدم انتشار"[3]، وقال ابن خلكان: "ورزق من التّوسع في العبارة ما لم يُعهد من غيره"[4]، وقد ظهرت هذه الملامح جليّة في أسلوب كتاب **(البُرهان)**، فمعجمه اللغويّ واسع رحب، ومفرداته القويّة الفصيحة كثيرة تربوا عن الحصر، يتألّق في انتقائها، ويتأنّق في استخدامها، والاقتباس عند الإمام قليل؛ فلا يكاد الإمام يستخدم عبارات من سبقه من أهل العلم –بحسب ما وقف عليه البحث– إلّا في مقامات إيراد الأقوال واستدلالاتها.

وكثيراً ما يلتزم الإمامُ أسلوب السّجع، وهو نمط سائد في التّحرير عند علماء عصره، وهو سجعٌ –في غالبه– حسنٌ مستساغٌ لا تكلّف فيه[5]، وقد يتحرّر منه –أحيانا–، ويسترسل في نثر المعاني في

---

1 – تاج الدّين ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص168.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

3 – المصدر نفسُه، ج1، ص139.

4 – ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج3، ص168.

5 – وقد لوحظ التزام الإمام لأسلوب السّجع في الكثير من كتبه، ووقد يقلّل منه وقد يُكثر؛ فكتاب **(غياث الأمم)** –مثلا–؛ مسجوع من أوّله إلى آخره؛ إلّا قليلا.

فصاحة منقطعة النّظير، وبلاغة عزّ مثيلُها.

كما ينحوا الإمام -أحيانا- منحى الإغراب في الإعراب عن المعاني، إلى حدّ الإغراق في ذلك؛ فلا يحوم حول حمى معانيه، ولا يدندن حول أسـرار مغازيه، "إلّا غوّاصٌ على المعاني، ثاقب الذّهن، مبرَّز في العلم"[1]، قال ابن السّبكي: "إنّ هذا الكتاب وضعه إمام الحرمين في أصول الفقه على أسلوب غريب، لم يقتد فيه بأحد، وأنا أسمّيه: لغزَ الأمّة لما فيه من مصاعب الأمور"[2].

رابعا: نقد الكتاب

إنّ ممّا أقرّ به أهل التّخصّص من المتقدّمين والمعاصرين[3]؛ رفعةَ منزلةِ كتاب **(البُرهان)** لأبي المعالي، ولهم في ذلك شهادات مُثبتة، يقول ابن السّبكي: "وهذا الكتاب من مفتخرات الشّافعيّة"[4]، ويقول: وقال الشّيخ الأبياريّ: "وقد رأيت كتاب الشّيخ الإمام، إمام الحرمين -رحمة الله عليه- الملقّب بـ: **(البرهان)**، من أجلّ ما صُنّف في أصول الفقه، لمكان مصنِّفه من العلم"[5].

وإذا كانت شهادة تلك النّقول مصرّحةً بالقيمة العلميّة لكتاب **(البُرهان)**، ومكانتِه عند العلماء؛ فلعلّ شهادة الإمام الأبياريّ من أكثرها دلالة على هذه المعاني على الإطلاق؛ وذلك لسبب رئيس، وهو ملازمتُه لكتاب الجوينيّ، وعكوفُه عليه دراسةً وشرحا ونقدا؛ فكان الشّيخ بهذا الاعتبار من أعرف النّاس بنفائس الكتاب ومُحَبّآته.

وقد حاول بعضُ الباحثين المعاصرين[6] تلمّح بعض الإشارات الدّالّة على قيمة الكتاب

---

1 – ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج6، ص243.

2 – **المصدر نفسُه**، ج6، ص243.

3 – فوقيّة حسين محمود، **الجوينيّ إمام الحرمين**، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والأنباء والنّشر، ط: (د س ط)، القاهرة، مصر، ص60.

4 – ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص192.

5 –الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

6 –**يُنظر**: عبد الوهاب أبو سليمان (1444هـ)، **الفكر الأصوليّ: دراسة تحليليّة نقديّة**، ط:1 (1403هـ/1983م)، دار الشّروق، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص298 وما بعدها، و: بسّام ملكاوي، **منهج الإمام عبد الملك بن عبد الله الجوينيّ في الأصول من خلال كتابه: (البُرهان في أصول الفقه)**، رسالة ماجستير بإشراف: زين العابدين العبد محمّد النّور، كلّيّة الدّراسات الفقهيّة والقانونيّة، جامعة آل البيت، الأردن، تاريخ المناقشة: (2000/01/11م)، و: عبد الملك الجويني، **البُرهان**، تح: الدّيب، مقدّمة التّحقيق، ص64 وما بعدها، و: الأبياري، **المصدر السّابق**، قسم الدّراسة، ص160-161.

وحسناته؛ فجادت عباراتهم بما حاصلُه:

1 – أنّه مدوّنة علميّة أمينة جامعة لأقوال كثير من الأصوليّين الذين حفِظت الذّاكرة الأصوليّة أسماءَهم محلّقة في سماء الفكر الأصوليّ، ثمّ لم يشأ القدَرُ حفظَ مقرّراتهم الأصوليّة، أمثال الإمام الباقلّاني[1]، وأبي بكر بن فورَك[2]، والصّيرفي[3]، وغيرهم –أيضا– من أقطاب المدرسة الأشعريّة، والأصوليّة الكلاميّة، كأبي الحسن الأشعري[4]، والقاضي عبد الجبّار[5]، والشّافعي[6]، وغيرهم، وهذا الغنى المعرفيّ لكتاب (**البُرهان**) أهّله ليتبوّأ مرتبة جليلة بين ما صنّف في أصول الفقه على الإطلاق، وليكون أحدَ الكتب الأربعة التي عليها مدار ما صنّف في هذا العلم[7].

2 – أنّه مدوّنة حافظة لما استقرّ عليه الفكر الأصوليّ عند الإمام الجوينيّ؛ باعتباره آخرَ ما صنّفه –رحمه الله– في علم أصول الفقه، كما أنّ كتاب (**البُرهان**) شاهد عدل إبداع الإمام، وعقليته المبتكِرة؛ فقد تضمّن الكتاب اختياراته وترجيحاته الأصوليّة، وتحقيقاته وإضافاته العلميّة التي لم يُسبق إليها، كما

---

1 – سبقت ترجمته، وبعد ضياعٍ عمّر عشرةَ قرون، استطاع الباحث عبد الحميد بن عليّ أبو زنيد إخراج كتاب (**التّقريب والإرشاد الصّغير**)، وقد طبعته مؤسّسة الرّسالة ببيروت، لبنان، سنة: (1418هـ/1998م).

2 – هو: المتكلم الأصوليّ الأديب النّحوي، الأستاذ أبو بكر محمّد بن الحسن بن فورَك؛ أقام بالعراق مدّة يدرّس العلم، ثم توجّه إلى الرّي، فمكث إلى أن راسله أهل نيسابور، والتمسوا منه التّوجه إليهم، ففعل، وورد نيسابور، فبُنِيَ له بها مدرسةٌ ودار، وأحيا الله –تعالى– به أنواعا من العلوم، توفّي سنة: (406هـ)، **يُنظر**: ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج4، ص272.

3 – هو: الفقيه الشّافعيّ البغدادي، أبو بكر محمّد بن عبد الله، المعروف بالصّيرفي، والصيرفي –بفتح الصّاد المهملة، وسكون الياء المثنّاة من تحتها، وفتح الرّاء، وبعدها فاء–: نسبة مشهورة لمن يصرف الدّنانير والدّراهم، كان من جملة الفقهاء، أخذ الفقه عن أبي العبّاس بن سريج، واشتهر بالحذق في النّظر والقياس وعلوم الأصول، ووصفه القفّال بكونه أعلم النّاس بالأصول بعد الشّافعي، توفي سنة: (330هـ)، **ينظر**: ابن خلّكان، **المصدر السّابق**، ج4، ص199.

4 – سبقت ترجمته.

5 – هو: القاضي أبو الحسن الهمداني، عبد الجبّار بن أحمد بنِ عبد الجبّار، تلقّبه المعتزلة قاضي القضاة، وهذا اللّقب لا يطلقونه على سواه، كان إمامَ أهل الاعتزال في زمانه، وكان ينتحل المذهب الشّافعيّ في الفروع، ولي قضاء الرّي وأعمالها، سمع الحديث عن أبي سلمة القطّان، وتوّفي سنة: (415هـ)، **يُنظر**: ابن السّبكي، **طبقات الشّافعية الكبرى**، ج5، ص97.

6 – سبقت ترجمته.

7 – ويورد ابن خلدون أثر (**البرهان**) في الدّرس الأصولي فيقول: "ثمّ لخّص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلّمين المتأخّرين، وهما: الإمام فخر الدّين بن الخطيب في كتاب (**المحصول**)، وسيف الدّين الآمديّ في كتاب (**الإحكام**)، واختلفت طرائقهما في الفنّ بين التّحقيق والحجاج؛ فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلّة والاحتجاج، والآمديّ مولع بتحقيق المذاهب، وتفريع المسائل"، **يُنظر**: عبد الرّحمن بن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص576.

حوى استدلالاته عليها، واعتراضاته على الآراء الأخرى، ومناقشته لها، وذلك كآراء القاضي الباقلاّني[1]، وقد أشار بعضُ أهل العلم إلى هذه الميزات فقال: "وأنّه -أي الإمام- لا يخلّي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلّا عن اختيار يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبدّ بها"[2].

3 – ولعلّ من أهمّ ما يبرز قيمة الكتاب: تلك المناهج التي أسّس لها للبحث في الدّرس الأصولي، سواء فيما تعلّق بالتّرجيح والاختيار، أو بالنّقد والاعتراض، وبناء على جميع هذه الاعتبارات؛ يُمكن أن يُعتبرَ كتابُ الجوينيّ من أهمّ ما أُلّف في علم أصول الفقه بعد رسالة الإمام الشّافعي.

أمّا المُلاحظات التي يُمكن تسجيلُها على الكتاب؛ فلعلّ أوّل ما يُذكر في هذا الإطار هو تعقيدُه العبارة، وتعسيرُه التّراكيب، ممّا يجعل استيعابها صعبا على البعض؛ فكلام الإمام في بعض الأحيان يكون أشبه بالألغاز كما أشرنا.

كما أنّ من أبرز ما يُمكن عدُّه من الملاحظات؛ تلك الشّدّة التي أبداها الإمام في مناقشاته لبعض خصومه، والحدّة في المباحثات التي بلغت -أحيانا- مبلغ التّحامل والخروج عن الإنصاف والموضوعيّة[3]، ولعلّ سبب ذلك هو أنّ المشتغلين بالقضايا العقليّة، والمجادلات الكلاميّة، يصابون -غالبا- بجفاف الجنان، وجفاء اللّسان، وقسوة القلوب، وقد قال إمامُ الحرمين -رحمه الله-: "ومن ضرِي بالكلام صدي جنَانُه، ومن عرف الله كلّ لسانُه، جلّ جلاله، وتقدست أسماؤُه"[4].

وممّا يُمكن تسجيلُه على الكتاب من ملاحظ -أيضا-: إقحامُه في علم الأصول لقضايا ومسائل وتفاصيل لا تمتّ بصلة لميدانه، من دقائق ولطائف لا إضافة فيها لهذا العلم، وإنّما لها تعلّقٌ بعلوم وفنون أخرى، كعلم الكلام، والفلسفة، واللّغة، والمنطق، وغيرها، ولا عجب في ذلك؛ فطريقة المتكلّمين في التّأليف في أصول الفقه تجنح غالبا إلى ذلك[5].

ومنها: عدم الدّقة في نسبة الكثير من المقالات لأصحابها؛ فكثيرا ما كان الإمام ينسب للمذاهب

---

1 – لا تكاد تخلو مسألة من المسائل -تقريبا- إلّا ويذكر فيها رأي القاضي، ويتبعه بالتّعليق عليه، إمّا بالموافقة، أو المخالفة.

2 – ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكُبرى**، ج5، ص192.

3 – وسيأتي في فصل المسائل بعضَ ما يشهد لذلك، والإمام كثيرا يعتدّ بنفسه في مقامات المناظرة والاعتراض؛ فلا يتردّد مثلا في أن يقول عن مخالفيه في إحدى المسائل: "وكيف يستقيم ادّعاء ذلك مع مخالفتنا لهم"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1 ص13.

4 – الجويني، **غياث الأمم في التياث الظّلم**، ص 5-6.

5 – الأبياري، **المصدر السّابق**، قسم الدّراسة، ص115.

وأصحابها ما لا يقولون به في واقع الأمر[1]، ومنها: مبادرتُه إلى الاعتراض على الخصوم دون التّعرّض لأدلّتهم وبيانها.

خامسا: أصول الكتاب ومصادرُه

كان للإمام حال عجيبة[2] مع حفظ الكتب والمدوّنات؛ فقد وسع صدرُه ما قد تضمُّه مكتبات من تآليف ومجلّدات، ومن كان حالُه كذلك؛ قلّما يحيلُ فيما يؤلّف إلى مؤلَّف، لأنّها أصبحت محفوظة في صدره، مستحضرة في عقله.

ولذلك؛ فقد اعتمد الإمام -بالأساس- في كتاب **(البُرهان)** على ما حباه الله -تعالى- به من فكر أصوليّ مبدع، وأفق علميّ واسع، وما وهبه له من دقّة الفهم، وقوّة البيان، وقد ضمّ كتابُه بين دفّتيه الكثيرَ من الأنظار والأفكار المخترعة التي لم يُسبق إليها في ميدان أصول الفقه، -كما صرّح ابن السّبكيّ في النّقل السّابق-.

إلّا أنّ هذا الفكر العلميّ التّأسيسيّ للإمام لا ينفي أو ينافي اعتمادَه في مدوّنته: **(البُرهان)** على مجموعة من المصادر والأصول، والتي صرّح هو نفسُه بجملة منها في مواضعَ من كتابه، ولعلّ أهمّ تلك الأصول والمراجع المعتمدة عند إمامُ الحرمين ما صنّفه القاضي أبو بكر الباقلّانيّ من كتب ومدوّنات، وقد ساق ابن السّبكيّ ما روى النّاسُ عن الإمام نفسِه من قوله: "ما تكلّمت في علم الكلام كلمة حتّى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثنتي عشرةَ ألفِ ورقة"[3].

وقد أشار الإمام أبو المعالي في **(البُرهان)** إلى رجوعه إلى بعض كتب القاضي ومصنّفاه، ككتاب **(التّقريب والإرشاد)**، حيث أفاد منه فيما يزيد على مائة وخمسين موضعًا، ولكنّه لم يذكر اسم كتاب **(التّقريب)** إلا مرّتين فقط[4].

---

1 – كصنيعه مع الإمام مالك، وسيأتي بيان ذلك في الفصل الأخير من الرّسالة.

2 – ويحكى أنّه قال يوما لأبي حامد الغزالي: "يا فقيه؛ فرأى في وجهه التّغيّر، كأنّه استقلّ هذه اللّفظة على نفسه، فقال له: افتح هذا البيت، ففتح مكانا وجده مملوءا بالكتب، فقال له: ما قيل لي يا فقيه؛ حتى أتيت على هذه الكتب كلّها"، **يُنظر**: تاج الدّين السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص185

3 – **المصدر نفسُه**، ج5، ص185.

4 – أبو بكر الباقلّاني (403هـ)، **التّقريب والإرشاد الصّغير**، تح: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط:2 (1418هـ/1998م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، قسم الدّراسة، ص95.

كما أفاد من كتاب القاضي الموسوم بـ: (**الانتصار**)[1]، وكتاب (**التّأويلات**)، وقد لا يكون هذا الأخير مصنّفا مستقلّا للقاضي، ولعلّ مقصود الإمام به الإحالةُ إلى هذا الباب من موسوعة القاضي الأصوليّة، كما اعتمد أبو المعالي على غير ذلك من كتب الباقلّانيّ التي لم يصل إلينا الكثير منها.

ومن مصادر (**البُرهان**) كتب ومؤلّفات كبار المتكلّمين، وأساطين علم أصول الدّين، كأبي الحسن الأشعريّ، وقد صرّح أبو المعالي بنقله عن كتابه: (**أجوبة المسائل البصريّة**)، والجبّائي الذي نقل الإمام عن كتابه (**الأبواب**)، وغيرهم، كما أنّ من أصول ومصادر (**البُرهان**) -أيضا- ما ألّفه كبار الأصوليّين المنتسبين إلى المدرسة الكلاميّة، كأبي بكر بن فورك الذي نقل عن مجموعاته، كما نقل عن شرح العمد للقاضي عبد الجبّار، وغيرهم.

كما أشـــار الإمامُ إلى رجوعه واعتماده على ما خلّفه الإمام محمّد بن إدريس الشّـــافعي من مدوّنات، ككتاب (**الرّسالة**) في أصول الفقه، وكذلك رجع إلى مؤلّفاته في الفقه.

سادسا: القيمة العلميّة للكتاب وأثره في البحث الأصولي

لاحظ ابن السّبكي أنّ كتاب (**البُرهان**)، لم ينل حقّه عند الشّافعيّة من العناية والاهتمام اللائقين به، من دون أن يفسّر ما يزيل العجب بذكر السّبب[2]، قال: "وهذا الكتاب من مفتخرات الشّافعيّة وأنا أعجب لهم؛ فليس منهم من انتدب لشرحه ولا للكلام عليه؛ إلّا مواضع يسيرة تكلّم عليها أبو المظفّر بن السّمعاني في كتاب (**القواطع**)، وردّها على الإمام، وإنّما انتدب له المالكيّة"[3].

وقد حاول بعضُ الباحثين تفسيرَ ما تعجّب منه ابنُ السّبكي، فذكر الأستاذ عبد العظيم الدّيب في ذلك أمرين، فسّر أحدهما بقوله: "الانشغال بكتبِه الأخرى، وخاصّة كتبِه الكلاميّة، في وقت كانت المشكلات الكلاميّة أكثر شغلا للنّاس من غيرها، وما أشبه ذلك برجل له أبناء ينبُغون جميعا، وينبُه ذكرُهم جميعا، ثمّ يعلوا واحدٌ منهم أو اثنان، حتّى ينســـي أمرَ الآخرين وهم نُبغاء"[4]، وثانيها بقوله:

---

1 –كتاب الانتصار لصحّة نقل القرآن، والردّ على من نحَله الفساد بزيادة أو نقصان، طُبع بتحقيق الدّكتور محمّد سلامة مذكورا سنة: (1973م)

2 – ولكنّه يفسّر سبب تصدّر المالكيّة للكتاب بأمور شخصيّة غير علميّة، وأرجعها إلى استصعابهم مخالفة الأشعريّ في الكلام، ومالك في الفقه، وسيأتي مناقشة ذلك لاحقا.

3 – تاج الدّين السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص192.

4 – الجويني، **البُرهان**، تح: عبد العظيم الدّيب، مقدّمة التّحقيق، ص55.

"قد يكون ما شاع عن صعوبة الكتاب صارفا للهمم عنه، كما قد يكون الانشغالُ بكتب تلميذِه حجّة الإسلام الغزاليّ من هذه الأسباب"[1].

ويرى البَعضُ أنّ السّبب في ذلك يرجع إلى عقيدة التّقليد التي استحكمت في نفوس بعض المتأخّرين، والامام لا يقلّد شخصا بعينه، ولا يتقيّد به كما سبق، يقول الأستاذ عبد الوهّاب أبو سليمان: "رغم الأهمية العلميّة لكتاب (**البرهان**) في أصول الفقه؛ فإنّه لم يحظ بكتابات وتحليل الأصوليّين كما ينبغي لمثل هذا الكتاب، ولعلّ من جملة الأسباب؛ بل أهمّها: ما أبداه الجوينيّ من حريّة مطلقةٍ في الرّأي والنّقد لآراء السّابقين من العلماء، الأمر الذي ينفِر منه المتأخّرون؛ لتحكّم عقيدة التّقليد في نفوسِهم"[2].

ولعلّ أقربَ ما يُمكن أن يُقال في هذا السّياق، ما صرّح به الأستاذ الدّيب، من أنّ تردّد الكثير من أهل العلم في اقتحام أسوار (**البُرهان**) راجعٌ لصعوبة مادّته، وقوّة عباراته، وعمق معانيه، وهو سبب كاف لتفسير الإعراض عن اختصاره وشرحه عند الشّوافع[3].

على أنّه لا يُمكن التّسليم بدعوى عدم شيوع كتاب (**البرهان**) عند النظّار والعلماء كما زعم الأستاذ الدّيب[4]؛ فإنّ المدوّنات التي أفادت من (**البرهان**) لا يكادُ يكون لها حدّ ولا عدّ، وكيف يكون (**البرهانُ**) أحد أقطاب هذا الفنّ مع عدم شيوعه؟، وإنّ أكثر ما صنّف في الفنّ في القرن الذي تلى عصر الإمام اعتمدَ على مقالات الإمام ومقرّراته، قال الغزاليُّ –رحمه الله– في كتابه: (**المنخول**): "هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول، بعد حذف الفضول، وتحقيق كلّ مسألة بماهية العقول، مع الإقلاع عن التّطويل، والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين –رحمه الله– في تعاليقه من غير تبديل"[5].

ولذلك يعود الأستاذ أبو سليمان ليقول –بعدما قرّر انصراف النّاس عن الكتاب–: "قال وليس غريبا أن يكشف البحثُ عن أعمال علميّة أخرى كان كتاب (**البرهان**) محور البحث والدّراسة فيها؛

---

1 – الجويني، **البُرهان**، تح: عبد العظيم الدّيب، مقدّمة التّحقيق، ص55.

2 – عبد الوهاب أبو سليمان، **المرجع السّابق**، ص317.

3 – الجويني، **البُرهان**، تح: عبد العظيم الدّيب، مقدّمة التّحقيق، ص55.

4 – **المصدر نفسُه**، ص55.

5 – الغزالي، **المنخول**، تح: محمّد حسن هيتو، ط:3 (1419هـ/1998م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، سوريّا، ص618.

إذ مثلُ هذا الكتاب ممّا تتوفّر عليه أقلام العلماء، فحصا، ودراسة، وتحليلا"[1].

1 – عبد الوهاب أبو سليمان، **المرجع السّابق**، ص319.

الفصل الأوّل: الاعتراض الأصوليّ تنظيرا

ويحتوي على تمهيد والمباحث الآتية:

المبحث الأوّل: تعريف الاعتراض الأصولي

المبحث الثّاني: المصطلحات المشابهة للاعتراض

المبحث الثّالث: نشأة الاعتراض الأصولي

المبحث الرّابع: أسباب ظهور الاعتراض الأصولي

المبحث الخامس: أدوات الاعتراض الأصولي

المبحث السّادس: أثر الاعتراض في البحث الأصولي

خاتمة.

تمهيد

إنّ الدّراسات العلميّة المتعلّقة بالاعتراضات الأصوليّة، تكاد تكون مباحثَ عطّلت في زماننا عشارُها؛ حيث لم تحظَ بذلك القدر الذي هو حقيق بها من البحث والنّظر، ولا شكّ أنّ من أولى الخطوات الجادّة في مسار تطويق الخلاف الفقهي؛ هي الاعتناءُ بالاعتراض الأصوليّ تنظيرا وتنزيلا، مع الاقرار أنّ البحث في هذه المسالك الوعرة ذات الشّعاب الكثيرة ليس بالأمر الهيّن، بل تحتاج لنظر عميق، وفهم دقيق، واطّلاع واسع، وعارضة قويّة.

فمجال النّقد الأصوليِّ -بشكل عامّ- حقيق بالبحث والنّظر؛ من حيثُ أثرُه في الاختلاف في الأحكام، وكونُه أساس التّنازع فيها؛ إذ الخلاف الفروعيُّ ناشئ عن اختلاف النظّار في اعتماد أصول وطرح أخرى، والعناية بالاعتراضات الأصوليّة -لا جرَمَ- مفيد في هذا الباب؛ إذ لا اعتراض إلّا حيث الاختلاف في تقرير الحقائق الأصوليّة.

ويحاول هذا الفصل التّطرّق للاعتراض الأصوليّ تنظيرا، من خلال التّعريف به، والحديث عن نشأته وأسباب ظهوره، وبيان أدواته، وأثره في البحث الأصولي.

المبحث الأوّل: التّعريف بالاعتراض الأصولي وبيان ثمرته

ويحتوي على المطالب التّالية:

المطلب الأوّل: الاعتراض في جذور اللّسان العربي

المطلب الثّاني: المطلب الثّاني: الاعتراض في الاصطلاح

المطلب الثّالث: تعريف المركّب (الاعتراض الأصولي)

المطلب الرّابع: ثمرة الاعتراض الأصولي

المطلب الأوّل: الاعتراض في جذور اللّسان العربي.

من أجل الوقوف على أهمّ معاني مادّة: **(عرض)** في أصل اللّغة؛ نسوق -بادئ ذي بدء- بعضَ النّقول الموثوقة الواردة في كتب الاختصاص؛ أي: كتب اللّغة والمعاجم المعتبرة؛ لما لها من دور في الكشف عن مختلف الجذور الأصليّة للمادّة، وتبيان أوجه استخدامها في السّياقات المختلفة، وذلك أمر ضروريّ لفهم الامتدادات الدّلاليّة، والتغيّرات السّياقيّة لكلمة: الاعتراض.

يقول الجوهريّ[1]: "واعترض الشّيءَ: صار عارضا، كالخشبة المعترِضة في النّهر، يقال: اعترض الشّيءُ دون الشّيء؛ أي: حالَ دونه، واعترض الفرسُ في رَسنه[2]؛ أي: لم يستقم لقائده، واعترضتُ البعير: ركبتُه وهو صعب، واعترض له بسهم: أقبل به قِبَله فرماه فقتله، واعترضتُ الشّهر؛ إذا ابتدأتُه من غير أوّله، واعترض فلانٌ فلانا؛ أي: وقع فيه، وعارضه؛ أي: جانبه وعَدَلَ عنه، قال ذو الرّمّة[3]:

وقد عارض السّاري سهيل كأنّه قريع هجان عارض الشّول جافر[4]"[5].

---

1 – **هو**: الإمامُ اللّغويّ أبو نصر، إسماعيلُ بن حمّاد الجوهري، أصله من فاراب التّركمانستانيّة، ودخل العراق صغيرا، وسافر إلى الحجاز؛ فطاف البادية، وعاد إلى خراسان، ثمّ أقام في نيسابور، يُعدّ من أوائل من حاول الطّيران، ومات في سبيله، من أشهر كتبه: **(الصّحاح)**، وله كتاب في العروض، وتوفّي سنة: (393هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج1، ص313.

2 – الرّسن في اللّغة: الحبل، وقد رسَن الدّابة والفرس والنّاقة إذا شدّها، يُنظر: ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج13، ص180، مادّة: **(رسن)**.

3 – **هو**: هو الشّاعر غيلان بن عقبة بن بهيش، ويكنّى أبا الحارث، كان شديد القِصر، ذميما، أسودا، وكان مقيما بالبادية، ويحضر إلى اليمامة والبصرة -كثيرا-، من آثاره: **(ديوان شعر)**، وتوفّي بأصبهان سنة: (117هـ)، **يُنظر**: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري (276هـ)، **الشّعر والشّعراء**، ط: (1423هـ)، دار الحديث، القاهرة، مصر، ج1، ص515، و: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج8، ص44.

4 – **السّاري**: الذي يسير ليلا، **وسهيل**: نجم يطلُع من جهة اليمن، **والقريع**: فحل الإبل، **والجافر**: الممتنع عن الضّراب الذي ذهبت غلمتُه، **والشّول**: جمع شائلة، وهي من الإبل: ما أتى عليها من حملها أو وضعها سبعةُ أشهر؛ فجفّ لبنُها، وقوله: عارض الشّول؛ أي: لم يتبعها وذهل عنها، يقول: كأنّ سهيلاً فحل أبيض؛ أي: هذا في وقت السّحر، **يُنظر**: أحمد بن حاتم الباهلي (231هـ)، **ديوان ذي الرّمّة، شرح الباهلي**، رواية ثعلب، تح: عبد القدّوس أبو صالح، ط:1 (1402هـ/1982م)، مؤسّسة الإيمان، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ج2، ص1017، و: **ديوان ذي الرُّمة**، بشرح: أحمد حسن بسج، ط:1 (1415هـ/1995م)، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ص، 115.

5 – أبو نصر الجوهري (393هـ)، **الصّحاح: تاج اللّغة وصحاح العربيّة**، تح: أحمد عبد الغفور عطّار، ط:4 (1407هـ/1987م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج3 ص1084-1085.

وقال الأزهريّ[1]: "ويقال: اعترض الشّيء إذا منع، كالخشبة المعترضة في الطّريق، تمنع السالكين سلوكَها، واعترض فلان عِرضَ فلان؛ إذا وقع فيه، وتنقّصه في عرضه وحَسبِه، ويقال: اعترَض له بسهم؛ إذا أقبل به قِبَله فأصابه، واعترض الفرسُ في رسْنه؛ إذا لم يستقم لقائده"[2]، وقال: "ويقال: اعترضَ الجندُ على قائدهم، واعترضهم القائدُ؛ إذا عرضَهم واحدا واحدا"[3].

ويظهر من خلال ما سبق أنّ كلمة: **اعتراض**؛ تساق في اللّغة لأداء معان منها: المنع والمُزاحمة، ومنها: عدمُ الاستقامة، والابتداء من غير أوّل الشّيء، ومنها: الظّهور، وقد أشار الفيّومي[4] إلى بعض هذه المعاني فقال: "سرت؛ فعرض لي في الطّريق عارض من جبل ونحوه؛ أي: مانع يمنع من المضيّ، واعترض لي: بمعناه، ومنه اعتراضات الفقهاء؛ لأنّها تمنع من التّمسك بالدّليل"[5].

وقد جاء ذلك في بعض الآيات المباركة من الذّكر الحكيم، منها قوله تعالى: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا ﴿١٠٠﴾﴾ [الكَهْف : 100]، أي أظهرناها[6]، وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُواْ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصْلِحُواْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة : 224]؛ أي: "لا تجعلوا اليمين بالله –سبحانه– علّةً مانعةً من البرّ والتّقوى، من حيث تتعمّدون اليمين لتعتلُّوا بها"[7]، ومنها

---

1 – **هو**: الإمام اللّغويّ الفقيه أبو منصور؛ محمّد بن أحمد بنِ الأزهريّ الهروي، أحد أئمّة اللّغة والأدب الكبار، نسبتُه إلى جدّه: الأزهر، مولده ووفاته في هراة الخرسانيّة، غلب عليه التبحّر في العربيّة؛ فرحل في طلبها، وقصد القبائل، وتوسّع في أخبارهم، من مؤلّفاته: (**تهذيب اللغة**)، و(**غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء**)، وتوفّي سنة: (370هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج5، ص311.

2 – محمّد بن أحمد بن الأزهري (370هـ)، **تهذيب اللّغة**، تح: محمّد عوض مرعب، ط:1 (2001م)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ج1 ص294-293

3 – **المصدر نفسُه**، ج1 ص294-293.

4 – **هو**: الفقيه اللّغويّ أبوا العبّاس الحموي؛ أحمد بن محمّد بنِ عليّ الفيّومي، برز في علوم العربيّة والفقه، من مصنفاته: (**المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير**)، توفّي بعد سنة: (770هـ)، **يُنظر**، عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج2، ص132.

5 – أحمد بن محمّد الفيّومي، **المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير**، ط: (د س ط)، المكتبة العلميّة، بيروت، لبنان، ج2، ص402.

6 – أظهرناها وأبرزناها للكافرين بسبب كفرهم، **يُنظر**: عياض بن موسى اليحصبي (544هـ)، **غريب القرآن**، ط: (2010م)، دار المنهل، ص118.

7 – **يُنظر**: أبو الحسن الواحدي (468هـ)، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تح: صفوان عدنان داوودي، ط: 1 (1415هـ)، دار القلم، دمشق، الدّار الشّاميّة، بيروت، ص168، و: جار الله الزّمخشري (538هـ)، **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل**،

-أيضا- قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَاۚ﴿٢٤﴾﴾ [الأَحْقَاف : 24]؛ أي: "فلمّا رأوه عارضا سحابا عرَض في أفق السّماء، مستقبل أوديتهم، متوجّه أوديتهم"[1].

المطلب الثّاني: (الاعتراض) في كتب الاصطلاح

الميادين التي وظّف فيها مصطلح الاعتراض شتّى؛ إذ توزّع استخدامه بين مجالات معرفيّة متباينة، وقد تباينت عبارات أهل التّحديد والتّعريف في ضبطهم لكلمة اعتراض تبعا لاختلاف تلك المجالات.

فالحاصل أنّ توزّع الفنون والعلوم على أنحاء مختلفة؛ اقتضى اختلاف مقاصدِ أهلها بمصطلح: الاعتراض؛ وذلك لتمايُز موضوعات تلك الفنون، فالاعتراض في مباحث علم الفقه -مثلا-: اصطلاح خاص، وباب مستقلّ من أبوابه؛ لأنّ المعترِض عند الفقهاء هو الشّخص "الذي لا يقدر على الوطء لعارض، وهو بصفة من يمكنه"[2].

وللاعتراض -كذلك- معنًى خاصٌ في علم أصول الفقه -سيأتي بيانُه إن شاء الله- في هذا المطلب.

وعند أهل البديع[3] -أيضا-؛ يحضُر الاعتراض كمبحث مستقلّ، واصطلاح خاصّ، يُراد به: "أن يعترضَ بين الكلام وتمامه كلام، ولا يكون هذا المعترِضُ إلّا مفيدا، ومثال ذلك أن يقول القائل: اعمَل -والله ناصري- ما شئت"[4]، أو بعبارة أخرى، هو: "أن يقع قبل تمام الكلام شيء يتمّ الغرض بدونه،

وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، ط:3 (1407هـ/1987م)، دار الرّيان للتّراث، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ص267.

1 – ناصر الدّين البيضاوي(685هـ)، **أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل**، تح: محمّد عبد الرّحمن المرعشلي، ط:1 (1418هـ)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ج5، ص115.

2 – عبد الوهاب البغدادي (422هـ)، **التّلقين في الفقه المالكي**، تح: محمّد بو خبزة الحسني التّطواني، ط:1 (1425هـ/2004م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص117.

3 – علم البديع -كما يقول الخطيب القزويني، محمّد بن عبد الرّحمن في كتابه: (**الإيضاح**)- هو: "علم يُعرف به وجوهُ تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدّلالة"، ويعرّفه ابن خلدون بأنّه: "النّظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التّنميق"، **يُنظر**: جلال الدّين القزويني (739هـ)، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تح: محمّد عبد المنعم خفّاجي، ط:3 (1414هـ/1993م)، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج1، ص50، و: عبد الرّحمن بن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص761.

4 – أحمد بن فارس القزويني (395هـ)، **الصّاحبي في فقه اللّغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تع: أحمد حسن بسج، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص190.

ولا يفوت بفواته"[1]، وهي سنّة معهودة ومعروفة من سَنَن العرب في لسانها[2]، تُساقُ لمقاصد أهمّها: رفع الإبهام، ودفع الإشكال المتوقّع[3].

ورغم تعدد معاني مصطلح الاعتراض، -تبعا للمعنى الذي يُرادُ أداؤُه في فنّ ما من الفنون-؛ إلّا أنّه كثيرا ما يردُ في ألسنتهم على وفق الأصل اللّغوي؛ أي: للدّلالة على معنى المنع وعدم التّسليم؛ فيُراد به -حينئذٍ-: منع التّسليم بصحّة الأفكار، ومُثُل ذلك كثيرة، منها: ما جاء في كلام الإمام الشّاطبيّ[4] من قوله: "ثبت أنّ الجمع بين الأمر والرّخصة جمعٌ بين متنافيين[5]، وذلك يبيّن أنّ الرّخصة لا تكون مأمورا بها من حيث هي رخصة، فإن قيل: هذا معترَض من وجهين"[6]، ثمّ ساق الوجهين المعترضَ

---

1 – أبو البقاء الكفوي (1094هـ)، **الكليّات**، تح: عدنان درويش، محمّد المصري، ط:2 (1419هـ/1998م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ص145.

2 – وقد جاء هذا الأسلوب في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، من ذلك قول الله جلّ ثناؤه: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ نُوحٍ إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡتُ فَأَجۡمِعُوٓاْ﴾ [يُونُس: 71] ، فالمُراد: إن كان كَبُر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فأجمعوا أمركم، واعترض بينهما قولُ: فعلى الله توكلت، و-أيضا- قوله: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ٢٤﴾ [البَقَرَة: 24] ، وما جاء من هذا الأسلوب في كتاب الله يفيد المعنى جمالا، ويزيد الآي جلالا، ويكسوا اللّفظ كمالا، ويقوى به النّظمُ فصاحة، والكلامُ بلاغة، ومن شواهده في شعر العرب قولُ الأعشى:

فإن يمسّ عندي الهمّ والشّيب والعشا ... فقد بِنَّ منّي -والسّلام تفلّق-

بأشجع أخّاذٍ على الدّهر حكمَه .....فمن أيّ ما تجني الحوادثُ أفرَق

والعشا عشا العين، أراد: بنّ منّي بأشجع، والسّلام تفلّق: اعتراض، ومنه كذلك قول القائل:

ولما تعامى الدّهر وهو أبو الورى ... عن الرّشد في أنحائه ومقاصده

تعاميت حتى قيل إنّي أخو العَمى ...-ولا غرو- إذ يحذو الفتى حذوَ والده، **يُنظر**: أحمد بن فارس القزويني، **المصدر السّابق**، ص 190-191، و: الكفوي، **المصدر السّابق**، ص145.

3 – من المقاصد التي يساق لها أسلوب الاعتراض في اللّغة: إفادة التّقوية، والتّشديد، والتّحسين، والتّنبيه، والاهتمام، والتّنزيه، والدّعاء، والمطابقة، والاستعطاف، وبيان السّبب لأمر فيه غرابة، وغيرُ ذلك، ولكلّ هذه المقاصد أمثلتُها في كتب اللّغة، ولهذا الأسلوب -كذلك- أنواع وقواعد وضوابط فصّلتها مظانُّه، **ينظر**: **المصدر نفسُه**، 145.

4 – هو: الأصوليّ الحافظ إبراهيم بن موسى بن محمّد اللّخميّ الغرناطي، المشهور بالشّاطبي، من أهل غرناطة، كان من أئمّة المالكيّة، من كتبه: (**الموافقات في أصول الفقه**)، و(**المقاصد الشّافية في شرح خلاصة الكافية**)، توفّي سنة: (790هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج1، ص75.

5 – لأنّها ترجع إلى التّسهيل، وأمّا الأمر؛ فمرجعه إلى التّكليف.

6 – الشّاطبي (790هـ)، **الموافقات**، تح: مشهور آل سلمان، ط: (1418هـ/1997م)، دار ابن عفّان، ج1، ص478.

بهما، ومنها: قولُ خليل ابن اسحاق[1]: "قال ابنُ رشد[2]: والجاري على أصله[3] أنّه لا شيء عليه[4]،كما لو أخلّ بالفور ناسيا، وأُجيب عنه بوجهين؛ أحدِهما: أن المنكَّس عنده كالمنسِي، فيأتي به بعد الطّول، واعتُرِض بأنّه لو جعله كالمنسيّ للزم أن يعيد الوضوء في العمد، ولم يقل به"[5]، وقول أبي عليّ الفارسي[6]: "وليس اعتراض أبي العباس[7] بشيء"[8].

كما أنّ في كلام المناطقة، والفلاسفة، وأهل الجدل، من استعمال وتوظيف كلمة اعتراض بهذا المعنى ما يطول الكلام بإيراده.

وأمّا مدوّنات الأصوليّين؛ فإنّ الغالبَ فيما ورد فيها من استعمال لكلمة: **اعتراض**؛ إنّما هو توظيف لها بحسب الوضع اللّغويّ العامّ، لا يحمل دِلالة زائدة على ذلك؛ فإنّ المتأمّل في مضامينها ليلحظُ أنّ أغلب ما ورد فيها من استعمالات لهذه الكلمة؛ إنّما يندرج ضمن نطاق المعنى الأصليّ اللّغويّ العامّ

---

1 – هو: الإمام الشّيخُ ضياء الدّين، أبو المودّة، خليل بن إسحاق بنِ موسى بن شعيب المالكي، المعروف بالجندي، فقيه مشارك في علوم العربيّة، والحديث، والفرائض، والأصول، والجدل، والمنطق، أقام بالقاهرة، وجاور بمكّة، من أهمّ تصانيفه: (**المختصر في فروع الفقه المالكي**)، و(**شرح مختصر ابن الحاجب**)، وتوفّي سنة: (767هـ)، **يُنظر**: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج4، ص113-114.

2 – هو: الفقيه الأصوليّ المالكي، أبو الوليد محمّد ابنُ رشد، روى عن: أحمد ابن رزق، ومحمّد بن خيرة، وغيرهم من القضاة، وتوفّي بمدينة قرطبة في شهر ذي القعدة سنة: (520هـ)، من تصانيفه: (**المقدّمات لأوائل كتب المدوّنة**)، و(**البيان والتّحصيل لما في المستخرجة من التّوجيه والتّعليل**)، وغيرها، **يُنظر**: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج8، ص228.

3 – يقصد ابنَ القاسم.

4 – والحديثُ عن مسألة التّنكيس في الوضوء، ومثاله: لو قدّم رأسه على غسل يديه ثم تذكّر.

5 – خليل ابن إسحاق (767هـ)، **التّوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب**، تح: أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط:1 (1429هـ/2008م)، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التّراث، ج1، ص123.

6 – هو: الإمام الشّيخُ أبو عليّ؛ الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار، الفارسيّ الأصل، دخل بغداد سنة: (307هـ)، وكان أحد الأئمّة في علم العربيّة، وتجوّل في كثير من البلدان، من كتبه: (**التّذكرة**)، وغيره، وتوفّي سنة: (377هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج2، ص179-180.

7 – هو: إمام العربيّة ببغداد في زمنه، وأحد أئمّة الأدب والأخبار، محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الثّمالي الأزدي، أبو العبّاس، المعروف بالمبرّد، مولده بـ: البصرة، ووفاته ببغداد، من كتبه: (**الكامل**) و(**المذكّر والمؤنّث**)، وغيرها، توفّي سنة: (286هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج7، ص144.

8 – أبو عليّ الفارسي (377هـ)، **المسائل البصريّات**، تح: محمّد الشّاطر أحمد محمّد أحمد، ط:1 (1405هـ/1985م)، مطبعة المدني، ج1، ص304.

للكلمة، دون دلالات اصطلاحيّة خاصّة تتعدّى ذلك الأصل، وهو ما يُشير إلى أنّ الأصوليّين –عموما– لم يسعوا إلى تقعيد دلالة خاصّة لكلمة: **اعتراض** ضمن نسقهم الاصطلاحي.

على أنّه كان لمصطلح: **الاعتراض** في أبواب القياس وفصوله حضورا ظاهرا؛ إذ أنّ عامّة الأصوليّين يعقدون –ضمن مباحث القياس– فصلا تُذكر فيه الاعتراضاتُ الواردة عليه، وهي اعتراضات توزّعت أنحاؤها، وتنوّعت أسماؤها، ويقصدون بها: الأسئلة[1] التي تتوجّه على الأقيسة في مقامات الاستلال؛ فإن سلِم القياس منها؛ اعتُبر قياسا صالحا يصحّ الاستدلال به، وإن لم يسلم منها؛ كان قياسا فاسدا غيرَ معتبر؛ فالغاية من وضع تلك الاعتراضات: ضبطُ عمليّة الاستدلال بالقياس؛ وحينئذ؛ فليس يرادُ بكلمة الاعتراض في تلك المواضيع –أيضا– معنى زائدٌ على المعنى الأصليّ للكلمة.

وقد يستعمل مصطلح الاعتراض في أبواب التّعارض في المدوّنات الأصوليّة، وهو استعمال لا يخرج عن بعض المعاني الأصليّة المذكورة في التّرجمة اللّغويّة لمادّة (**عرض**)، وقد سبق أنّ من مدلولاتها لغة: التّقابل، وهو أنسب المعاني لمقاصد استعمالات الأصوليّين لها في أبواب التّعادل من كتب الأصول.

إنّ الملحَظ الرئيس الذي يتراءى من خلال المثُل السابقة هو: أنّ كلمة: الاعتراض سيقت في ميادين مختلفة، تباينت فيها العلوم، وتنوّعت فيها الفنون، وقد استُعملت –أحيانا– كاصطلاح خاصٍّ للدّلالة على معنى خاص، كما وُظّف –كثيرا– للدّلالة على المعنى الأصليّ العامّ للكلمة، وذلك في مقامات المطارحة والمحاورة، وسياقات المناقشة والمباحثة، والمناظرة والجدل[2].

على أنّه من الجدير بالذكر؛ أنّ بعض كتب الاصطلاح قد ذكرت لمصطلح الاعتراض دلالة خاصّة في مباحث علم المناظرة والجدل، وهو علمٌ لصيقٌ بعلم أصول الفقه؛ وإن استقلّ بموضوعاته ومباحثه؛ باعتبار أنّ الأصوليّين هم من حرّر قواعده، وضبط أحكامه وفوائده، نتيجة حاجتهم إلى تقعيد أصول الاعتراض والمناظرة والاحتجاج في مباحث الأدلّة الشّرعيّة، والمُراد بالاعتراض في تلكم المقامات كما يقرّر أبو المعالي: "مقابلة الخصم في كلامه بما يمنع من تحصيل مقصوده بما باينه، وقيل: ممانعة الخصم

---

1 – أي الأسئلة الاعتراضيّة التي تتشوّف إلى القدح في انتهاض دليل القياس، **يُنظر**: محمّد بن علي التّهانوي (بعد 1185هـ)، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، تح: علي دحروج، ط:1 (1996م)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ج1، ص920، و: محمّد عميم الإحسان المجدّدي (1395هـ)، **التّعريفات الفقهيّة**، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص117.

2 – سيأتي التّعريف بهذين المصطلحين في المباحث اللّاحقة.

بمساواته فيما يورده"[1]، أو هو: "إقامة الدّليل على ما يُخالف دليل الخصم"[2]، كما أفهم الباجيّ[3] من خلال مباحث كتابه: **(المنهاج)**؛ أنّ الاعتراضَ على الاستدلال في علم الجدل يراد به: القدحُ في الاستدلال به[4].

المطلب الثّالث: تعريف الاعتراض الأصوليّ

لم أر –فيما وقفت عليه– من حاول تعريف المركّب الإضافي: الاعتراض الأصوليّ، وقبل أن أسوق ما أُبديه من تعريف؛ يحسُن الإشارة إلى أنّ التّعريف المقترح في هذا المكان ليس من قبيل الحدّ المنضبط بقواعد التّحديد ومسالكه، الموضّحةِ في مباحث فنّ المنطق، وإنّما هو مقاربة مفاهيميّة للمصطلح، مؤسّسة على أهمّ المعاني اللّغويّة التي ارتأيتُ تناسُبها مع المعنى الاصطلاحيّ الذي انقدح في الذّهن.

وتأسيسا على هذا المنطلق؛ يمكن أن يعرّف الاعتراض الأصوليُّ بأنّه: منع التّسليم بصحّة رأيّ ما في مسألة من مسائل أصول الفقه، مع الدّليل وذكرِ البديل.

فالاعتراض راجع إلى عدم التّسليم بحكم ما في قضايا البحث الأصولي؛ إذا ما بُني ذلك على البُرهان والحجّة، وأتبع بالبديل السّالم عن النّقد في نظر المعترِض.

كما ينبني –أيضا– على ما تقدّم؛ أنّ المُراد بالاعتراضات الأصوليّة للإمام الأبياريّ على الجوينيّ، والتي هي مادّة هذا البحث وزبدتُه: جملة القضايا التي نازع الشّيخُ الإمامَ في صحّتها، ممّا ورد ذكرُه في

---

1 – عبد الملك الجويني (478هـ)، **الكافية في الجدل**، تح: فوقية حسين محمود، ط: (1399هـ/1979م)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، مصر، ص67.

2 – ولا يبتعد الاعتراض عند الفلاسفة كثيرا عنه عند أهل الجدل؛ فقد جاء في المعجم الفلسفيّ أنّ الاعتراض: "حجّة تدلّل على كذب قضيّة، أو على عدم كفاية الأدلّة التي تقرّر صدقَها"، **يُنظر**: محمّد رواس قلعجي (1435هـ)، حامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ط:2 (1408هـ/1988م)، دار النّفائس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ص75، و: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ط: (2007م)، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، ص74.

3 – **هو**: أبو الوليد الباجي؛ سليمان بن خلف بن سعد التّجيبيّ القرطبي، أحد فقهاء المالكيّة الكبار، وهو من رجال الحديث، أصله من: بطليوس، ومولده في: باجة الأندلسيّة، عاد بعد رحلاته المتعدّدة إلى الأندلس؛ فولي القضاء في بعض أنحائها، وتوفّي بـ: ألمرية سنة: (474هـ)، من كتبه: (**السّراج في علم الحجاج**)، و(**إحكام الفصول، في أحكام الأصول**)، وغيرُها، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج3، ص125.

4 – الباجي (474هـ)، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تح: عبد المجيد تركي، ط:3 (2000م/2001م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص42.

كتاب (**البرهان**) من مسائل علميّة، سواء كانت من صميم أصول الفقه، أو كانت قضايا لغويّة، أو كلاميّة فرعيّة، أو غير ذلك؛ فالدّراسة تعتبرها –اصطلاحا– مسائل أصوليّة من حيثُ جريانُ ذكرها في كتب أصول الفقه كما سبق في مقدّمة البحث.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فموضوع الاعتراض الأصوليّ هو القضايا الأصوليّة؛ إذ أنّ موضوعات العلوم ما يبحث فيها عن عوارضها الذّاتيّة[1]؛ ويُبحث في الاعتراضات الأصوليّة عمّا يعرض للأنظار الأصوليّة من الخطأ والخطل، والضّعف والخلل.

و–تأسيسا على هذا المعنى– يَحسنُ أن نورد في هذا المكان ملحظا مهمّا، وهو: أنّ المناسبة بين المعنى اللغويّ لكلمة: **اعتراض**، وبين المعنى الاصطلاحيّ تظهر في أنّ المعترض في القضايا العلميّة الأصوليّة يمنع من التّسليم لخصمه بحكمه ورأيه فيها، ويقابل دليلَه بما هو أرجح وأقوى منه –في نظر المعترِض–؛ فالمعنى اللّغويّ مأخوذ في المعنى الاصطلاحيّ المقرّر.

المطلب الرّابع: ثمرة الاعتراض الأصولي

لقد جرت عادة الأصوليّين –كغيرهم من أرباب الفنون– أن يقدّموا –قبل الشّروع في بيان مباحث الدّرس الأصوليّ– بعضَ المقدّمات التي تعطي للقارئ تصورا كلّيّاً جمَليّاً عن العلم المراد دراستُه، والتي يعبر عنها بـ: مبادئ العلم[2].

---

1 – أحمد المقري (1041هـ)، **رائحة الجنّة شرح إضاءة الدّجنّة**، ط: (د س ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص23.

2 – وهذه المقدّمات –كما هو معروف– ليست خاصة بعلم الأصول، وإنّما هي عامّة في كل فنّ من الفنون، وقد جمعها الصّبان بقوله:

إنّ مبادي كلِّ فنّ عشرة الحدّ والموضوع ثمّ الثّمرة
ونسبة وفضلُه والواضع والاسم الاستمدادُ حكم الشّارع
مسائلٌ والبعض بالبعض اكتفى ومن درى الجميع حاز الشّرفا،

وقال المقريّ:

من رام فنّا فليُقدّم أوّلا علما بحدّ ثمّ موضوعٍ تلا
ونسبة وواضع وما استُمدّ منه وفضلِه وحكم يُعتمد
واسم وما أفاد والمسائل فتلك عشر للمنى وسائل
وبعضهم منها على البعض اقتصر ومن يكن يدري جميعَها انتصر

وتجدر الإشارة –أيضا– إلى أنّ التّفتازاني لا يعدّ الاستمداد من المقدّمات، **ينظر**: ابن الحاجب (646هـ)، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي**، تح: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، ط:1 (1424هـ/2004م)، دار الكتب العلميّة، بيروت،

وقد شُرحت تلك المبادئ بأنّها : "ما لا يكون مقصودا بالذّات؛ بل يتوقّفُ عليه المقصود"[1] من حيثُ تضمُّنه الإطارَ العامَّ للفنّ أو العلم، ويأتي مصطلح الثّمرة ضمن هذا السّياق، ويُراد بها: الفائدة؛ أو الغاية التي يحصّلها الدّارس، والتي تفسّر معقوليّةَ شُروعِه وسعيِه في تحصيله[2].

وعلى هذا الأساس؛ فالقصدُ بهذا المطلب: محاولةُ الوقوفِ على بعضِ ثمرات العناية بالاعتراض الأصوليّ تنظيراً وتنزيلا، وفي هذا السّياق؛ يمكن القولُ بأنّ ضبط الاعتراضات الأصوليّة يُمكن أن يُستثمر فيما يلي:

1 – معرفة مواقع الاعتراض في الدّرس الأصولي، وضبط محالّ النّزاع بين النّظّار في القضايا العلميّة التي لها صلة بميدان أصول الفقه، وتمييز المتّفق عليه منها ممّا اختُلف فيه بينهم.

2 – إنّ دراسة الاعتراضات الأصوليّة من شأنها أن تُمكّن الدّارس من معرفة مناهج الاعتراض وطرقه؛ فدراسة الاعتراضات الأصوليّة وتتبّعُها في مظانّها ممّا يُتيح للباحث الوقوف على المناهج والمسالك النّقديّة التي استُثمرت فيها؛ إذ أنّ عمليّة الاعتراض ليست خليّة عن مسالك تضبطها.

3 – معرفة مثارات وآثار الاعتراض؛ وذلك لأنّ معرفة الاعتراضات تُمكّن النّاظر من الوقوف على أسباب الاختلاف الأصولي، وكذا الوقوف على نوعه من حيثُ أثرُه في الفروع الفقهيّة.

4 – لقد أسهمت جهود العلماء النّقديّة في إثراء مباحث الأصول الفقه على مرّ العصور، سواء من خلال الاستدراكات الاعتراضيّة، أو التّعقّبات التّصحيحيّة، أو الإضافات التّكميليّة، أو التتبّعات التنقيحيّة، أو التّوجيهات التّصويبية، فليس القصد مجرّد رصد الخلاف وتتبّعه، وإنّ دراسة الاعتراضات تمكّن من ضبط المناهج المستثمرة في ذلك –كما سبق–، ممّا يضمن استمرار العمليّة البنائيّة التّراكميّة للعلوم، من خلال إدراك كيفيّة تفاعل أهل النّظر مع الموروث، وتعاطيهم مع مواطن القصور فيه.

لبنان، ج1، ص44، و: المقري (1041هـ)، **إضاءة الدُّجُنّة في اعتقاد أهل السنّة**، ط: (د س ط)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص9-10، و: محمّد بن عليّ الصّبان (1206هـ)، **حاشية على شرح السّلم للملوي**، ط:2 (1357هـ/1938م)، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر، ص35.

1 – تاج الدّين السّبكي (771هـ)، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تح: عليّ محمّد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط:1 (1419هـ/1999م)، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ص239.

2 – عليّ رجب الصّالحي (1324هـ)، **تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر**، ط:2 (1355هـ/1936م)، مطبعة وادي الملوك، مصر، ص5.

وفرقٌ بين دراسة الاعتراض وبين الاعتراض ذاته، والمقام هنا الحديثُ عن غاية دراسة الاعتراض لا عن غاية ذات الاعتراض التي سنفرد لها مبحثا خاصا بدراسة أثر الاعتراض في الدّرس الاصولي، وقد التبس ذلك على بعض الباحثين؛ فخلط بين هذا وذاك وقال: "إنّ من أهمّ ما يستفاد من دراسة الاستدراكات الأصوليّة: إثراء مباحث علم الأصول، فكم من الاستدراكات كانت تصويبًا لخطأ، أو تكميلاً لنقص، أو دفعًا للبس، أو توجيهًا لأولى، أو تنقيحًا لعلم الأصول وما شابه، وهذا كلّه ساعد على تطوير علم أصول الفقه"[1].

وتلك –لعمري– غاية من أسمى الغايات، ولكنّها ثمرة تفعيل منهج الاعتراض والاستدراك في البحث الأصولي، وهو مقام لا يرقى إليه الدّارس بمجرّد دراسته للاعتراضات الأصوليّة، وضبطه لها، وإنّما بلوغ تلك المراتب يتطلّب حصول جملة من الأدوات والمواهب الأخرى التي تجعل الدّارس مؤهّلا للاعتراض والنّقد في ميدان أصول الفقه.

ولذلك قرّر بعضُ السّلف أنّ معرفة مواقع الخلاف من أسمى مراتب الفقه[2]؛ فعن قتادة: "من لم يعرف الاختلاف لم يشمّ أنفُه الفقه"[3]، وعن هشام بن عبيد الله الرّازي: "من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارئ، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه"[4]، وعن عطاء: "لا ينبغي لأحد أن يفتي النّاس؛ حتّى يكون عالما باختلاف النّاس؛ فإنّه إن لم يكن كذلك؛ ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه"[5].

---

1 – إيمان بنت سالم قبوس، **الاستدراك الأصوليّ: دراسة تأصيليّة تطبيقيّة على المصنّفات الأصوليّة من القرن الثّالث إلى القرن الرّابع عشر هجريّا**، رسالة دكتوراه في أصول الفقه بإشراف: محمود بن حامد عثمان، قدّمت بكليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السعوديّة، سنة: (1436هـ/2015م)، ص99.

2 – أبوا إسحاق الشّاطبي، **الموافقات**، ج5، ص122.

3 – أخرجه ابنُ عبد البرّ في: (**جامع بيان العلم وفضله**)، باب من يستحقّ أن يسمّى فقيها أو عالما حقيقة لا مجازا، ومن يجوز له الفتيا عند العلماء، رقم: (1520)-(1522).

4 – أخرجه ابنُ عبد البرّ في: (**جامع بيان العلم وفضله**)، باب من يستحقّ أن يسمّى فقيها أو عالما حقيقة لا مجازا، ومن يجوز له الفتيا عند العلماء، رقم: (1523).

5 – أخرجه ابنُ عبد البرّ في: (**جامع بيان العلم وفضله**)، باب من يستحقّ أن يسمّى فقيها أو عالما حقيقة لا مجازا، ومن يجوز له الفتيا عند العلماء، رقم: (1524).

المبحث الثّاني: بعض المصطلحات المقاربة للاعتراض

تمهيد

المطلب الأوّل: الاعتراضات والمخالفات

المطلب الثّاني: الاعتراضات والتعقّبات

المطلب الثّالث: الاعتراضات والاستدراكات

المطلب الرّابع: الاعتراضات والنّقد الأصولي

تمهيد

في سياق النّقد الأصوليّ؛ تبرز مصطلحات ذاتُ صلة وثيقةٍ بميدانه، تتداخل معانيها وتتقاربُ؛ ممّا قد يجعل الميزَ بينها صعبا أحيانا، و لعلّ من أهمّ تلك المصطلحات: **المخالفة**، و: **الاستدراك**، و: **التّعقّب**، و: **النّقد**، وفي هذا المقام محاولة لاستجلاء معاني هذه المصطلحات؛ وإظهار الفرق بينها وبين: **الاعتراض**.

المطلب الأوّل: الاعتراضات والمخالفات

ولعلّ مصطلح: المخالفة من أقرب المصطلحات وأشبهِها بـ: **الاعتراض**، لذا يتوجّب الفصل بينهما على مستويين: مستوى دلالة اللّغة واللّسان، ومستوى دلالة الاصطلاح.

فأمّا اللّغة؛ فقد جاء في كتاب (**المخصّص**): "تخالف الأمران واختلفا، وكلّ ما لم يتساو فقد اختلَف وتخالف"[1]، وفي كتاب (**المُحكم والمحيط الأعظم**): "وخالفه إلى الشّيء: عصاه إليه، أو قصده بعد ما نهاه عنه، وفي التّنزيل: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أُخَالِفَكُمۡ إِلَىٰ مَآ أَنۡهَىٰكُمۡ عَنۡهُۚ إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ٨٨﴾ [هُود : 88] "[2]، وفي (**تاج العروس**): "والخلاف -أيضا-: المضادّة"[3].

من خلال الرّجوع إلى المنابع اللّغويّة الأصليّة لمادّة: (**خلف**)، يتراءى للباحث أنّ: المخالفة، و: الخلاف في اللّغة بمعنى واحد، وأشار الشّاطبيّ وبعض أهل البحث إلى الفرق بين الخلاف والاختلاف؛ فجعلوا الاختلاف راجعا إلى ما بُني من الأقوال على دليل، والخلاف لا دليل فيه[4]؛ بل هو: "ناشئ

---

1 – عليّ بن إسماعيل بن سيده (458هـ)، **المخصّص**، تح: خليل إبراهيم جفال، ط:1 (1417هـ/1996م)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ج3، ص371.

2 – عليّ بن إسماعيل بن سيده (458هـ)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تح: عبد الحميد هنداوي، ط:1 (1421هـ/2000م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج5، ص201.

3 – مرتضى الزّبيدي (1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: مجموعة من المحقّقين، ط: (سنوات مختلفة بحسب الأجزاء)، مطبعة حكومة الكويت، دولة الكويت، ج23، ص274.

4 – **يُنظر**: عليّ بن إسماعيل بن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، ج5، ص201، و: الرّاغب الأصفهاني(502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تح: صفوان عدنان الدّاودي، ط:1 (1412هـ)، دار القلم، الدّار الشّاميّة، دمشق، بيروت، سوريا، لبنان، ص294، و: محمّد بن عليّ التّهانوي (بعد 1158هـ)، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تح: عليّ دحروج،

عن الهوى المضلّ، لا عن تحري قصد الشّارع، باتّباع الأدلّة على الجملة والتّفصيل، وهو الصّادر عن أهل الأهواء"[1].

لكنّ هذا التّفصيل أمرٌ غير مطرود في عرف استعمال علماء الشّرع في كتبهم[2]؛ ولذلك وصف الدّكتور عبد الكريم زيدان هذه التّفرقة بأنّها محض اصطلاح أساس لها، وأوضح أنّ الفقهاء يستعملون الخلاف والاختلاف بمعنى[3].

فالحاصل أنّ الظّاهر والمُلاحظ من خلال النّقول المثبتة -سابقا- لأئمّة اللّغة؛ أنّ من أهمّ المعاني اللّغويّة لكلمة المخالفة: عدمَ التّساوي والاتّفاق، والمضادّة.

وتأسيسا على ما سبق؛ فإنّ مخالفات العلماء بعضِهم لبعض تعني -لغة-: عدمَ اتّفاقهم في القضايا العلميّة المختلفة، بحيث يذهبُ فيها بعضُهم غيرَ مذهب الآخر، ويرى فيها رأيا لا يتّفق مع رأيه، بغضّ النّظر عن صواب، أو خطأ، أو شذوذ الرّأي الذي يُقال[4]، ودون شرط الالتفات إلى الدّليل الذي بُني عليه، قال الشّاطبي: "والاختلاف في مسائلها -أي الشّريعة- راجعٌ إلى دورانها بين طرفين واضحين -أيضا-، يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدّلة وعدم الإطّلاع عليه"[5]، قال الرّاغب[6]: "والمخالفة: أن يأخذ كلّ واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله"[7].

ط:1 (1996م)، مكتبة لبنان ناشرون، ج1، ص116، و: محمود محمّد الدّهشان، **الخلاف الأصوليّ بين الحنفيّة وجمهور الأصوليّين: دراسة تحليليّة نقديّة**، ط:1 (1436هـ/2015م)، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ص12.

1 – أبو إسحاق الشّاطبي، **الموافقات**، ج5، ص221.

2 – جاء في الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة: "ويُستعمل الاختلاف عند الفقهاء بمعناه اللّغوي، وكذلك الخلاف"، **يُنظر**: وزارة الأوقاف والشّئون الإسلاميّة، الكويت، **الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة**، ط:2 (1404هـ إلى1427هـ)، دار السّلاسل، الكويت، ج2، ص291.

3 – عبد الكريم زيدان (1435هـ)، (2015/3/1)، **الاختلاف في الشّريعة الإسلاميّة**، تاريخ الاطّلاع: (2017/12/12)، https://drzedan.com/content.php?id=11.

4 – المرجع نفسُه.

5 – أبوا إسحاق الشّاطبي، **الموافقات**، ج5، ص218.

6 – هو: الأديب العالم الحكيم، أبو القاسم الأصفهاني، الحسين بن محمّد بن المفضل، المعروف بالرّاغب، من أهل أصفهان، وسكن بغداد، واشتهر حتى كان يُقارَن بالإمام الغزالي، من أهمّ كتبه: (**الذّريعة إلى مكارم الشّريعة**)، و(**المفردات في غريب القرآن**)، وله غيرها، توفّي سنة: (502هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج2، ص255.

7 – الرّاغب الأصفهاني، **المصدر السّابق**، ص294.

وإذا كان الأمرُ كذلك؛ فيمكن -أحيانا- أن يطلقَ على المخالفة وصف الاعتراض، وذلك فيما إذا أورد النّاظر الرّأيَ الذي يرومُ مخالفتَه، ثمّ ينازع في صحّته بالدّليل والبديل، فتلك مخالفة يمكنُ أن توسم أيضا بأنّها من قبيل الاعتراض؛ لتوافر أركانه فيها[1].

على أنّه لا يُمكن أن يكون وصف الاعتراض -دائما- حقيقا بالمخالفات؛ فإذا لم يكن المقام مقامَ تنازع؛ فلا توصف تلك المخالفات -حينئذ- بأنها اعتراضات؛ إذ قد يُخالف المخالف من دون أن يلتفت إلى آراء مخالفيه، بل قد لا تخطُرُ بباله أصلا، أو يكون غيرَ عارف بها أساسا؛ والمخالفات بهذا المعنى الأعمّ ميدانٌ تبارت فيه بعض الأبحاث العلميّة التي عُنيت بالاختلاف بين أئمّة الأمصار.

فالحاصل أنّ النّظر إلى المستوى اللّغويّ اللّساني يجعل بين الاعتراضات والمخالفات عموما وخصوصا مطلقا[2]؛ فالاعتراض أخصّ من المخالفة مطلقا؛ إذ أنّ كلّ اعتراض خلاف، وليس كلُّ خلاف اعتراضا، وبيان ذلك: أنّ الاعتراض يؤول إلى المخالفة؛ لأنّ مبدأَه عدمُ التّسليم، ومُنتهاه عدم التّساوي في الرّأي، وأمّا المخالفة؛ فلا يُمكن أن تكون في جميع أحوالها اعتراضا؛ لأنّ هذا الأخير يستدعى معترَضا عليه ضرورة، وقد تمّت الإشارةُ إلى أنّ المخالفات قد تخلوا من الالتفات إلى الآراء الأخرى المخالَفة، فتحصّل أنّ الاختلاف أوسعُ دلالةً من الاعتراض.

---

1 – وقد أشار الرّاغب إلى هذا المعنى فقال: "لمّا كان الاختلاف بين النّاس في القول قد يقتضي التّنازع؛ استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال: ﴿فَٱخۡتَلَفَ ٱلۡأَحۡزَابُ مِنۢ بَيۡنِهِمۡ﴾ [مَرۡيَم : 37]، ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]، ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ﴾ [الروم: 22]، ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ ۝٢ ٱلَّذِي هُمۡ فِيهِ مُخۡتَلِفُونَ﴾ [النبأ: 1-3]، ﴿إِنَّكُمۡ لَفِي قَوۡلٖ مُّخۡتَلِفٖ﴾ [الذاريات: 8]، وقال: ﴿مُخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥۚ﴾ [النحل: 13]، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ﴾ [آل عمران: 105]، ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ﴾ [البقرة: 213]، ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَٱخۡتَلَفُواْۚ﴾ [يونس: 19]، **يُنظر:** الرّاغب الأصفهاني، **المصدر السّابق**، ص294-295.

2 – وهي إحدى النّسب المنطقيّة المعروفة، والمقصود بها: كون إحدى الحقيقتين أعمّ من الأخرى مطلقاً، والأخرى أخصّ مطلقاً، بحيث توجد إحداهما مع وجود كل أفراد الأخرى دون العكس، مثل الحيوان، والإنسان؛ فالحيوان أعمّ مطلقاً؛ لصدقه على جميع أفراد الإنسان؛ فلا يوجد إنسان بدون حيوانيّته مطلقاً؛ فيلزم من وجود الإنسان -الذي هو أخصّ- وجود الحيوان، بلا عكس، ولا يلزم من عدم الإنسان عدم الحيوان؛ لأنّ الحيوان قد يبقى موجوداً في الفرس وغيره، **يُنظر:** محمّد الأمين الشّنقيطي (1393هـ)، **آداب البحث والمناظرة**، تح: سعود بن عبد العزيز العريفي، ط:5 (1441هـ/2019م)، دار عطاءات العلم، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص38-39.

وما سبق كلامٌ عن الاختلاف بحسب الدّلالة اللّغويّة، وإذا نظرنا إلى دلالة الاصطلاح الخاصّة بكلمة: **مخالفة**، فإنّ ممّا يجدرُ التّنبيه إليه هنا هو أنّ بعض كتب الاصطلاحات والتّعريفات قد عرّفت المخالفة بما يرجع إلى معنى الاعتراض؛ فذكرت أنّها: "منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حقّ، أو إبطال باطل"[1]، ولا يخفى أنّ العلاقة بين الاعتراض والمخالفة بناء على هذا المعنى آيلة إلى التّرادف والتّساوي، ثمّ صار مصطلح: **الخلاف** علَما على علم مخصوص، وهو: العلم الذي يُعرف به كيفيّة إيراد الأدلّة والحجج، ودفع ما يعرض لها من الشّبه والقوادح، وهذا في الأصل يشمل الخلاف والجدل في شتّى العلوم[2]، **و: الاعتراض** هنا -لا جرم- داخلٌ في جملة أدوات وإجراءات هذا العلم؛ مهما اختلفت ميادين العلوم التي جرى فيها الخلف.

وميدان الفروع هو الأوفرَ حظّا من الاختلاف؛ ولذلك اشتهر -ضمن فنون الخلاف- علمُ الخلافيّات والجدل الفقهيّ[3]، القاصدُ إلى الانتصار للآراء الفقهيّة ببيان "وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلّة الإجمالية والتفصيليّة، الذّاهب إلى كلّ منها طائفة من العلماء، ثمّ البحث عنها بحسب الإبرام والنّقض لأي وضع أريد في تلك الوجوه"[4].

على أنّ الجدل منهج لا يختصّ بعلم الفروع؛ فالانتصار للقضايا الأصوليّة -مثلا- قد عني به منهج الخلاف والجدل الأصولي[5]، ومهما اختلفت ميادين الجدل ومجالاته؛ فإنّ الاعتراضات هي إحدى أهمّ أدواته ومسالكه.

---

1 – يُنظر: الشّريف الجرجاني (816هـ)، **التّعريفات**، ط:1 (1403هـ/1983م)، دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان، ص101، و: عبد الرّؤوف المناوي (1031هـ)، **التّوقيف على مهمّات التّعاريف**، تح: عبد الحميد صالح حمدان، ط:1 (1410هـ/1990م)، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ص158.

2 – حاجّي خليفة (1067هـ)، **كشفُ الظّنون عن أسامي الكتب والفنون** ط: (1941م)، مكتبة المثنى، بغداد، ج1، ص721، و: محمّد صديق خان القنّوجي (1307هـ)، **أبجد العلوم**، ط:1 (1423هـ/2002م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص392، و: محمود محمّد الدّهشان، **المرجع السّابق**، ص12.

3 – في الفرق بين علم الخلاف والجدل منهجان: منهج يجعلهما بمعنى، وهو الأظهر، وبعضهم يفرّق بينهما بأنّ "البحث في الجدل بحسب المادّة، وفي الخلاف بحسب الصّورة"، **يُنظر**: التّهانوي، **المصدر السّابق**، ج1، ص38-553، و: محمد صدّيق خان القنّوجي، **المرجع السّابق**، ص393.

4 – طاش كبرى زادة (969هـ)، **مفتاح السّعادة**، ط:1 (1405هـ/1985م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج1، ص283.

5 – مسعود فلّوسي، **الجدل عند الأصوليّين بين النّظريّة والتّطبيق**، ط:1 (1424هـ/2003م)، مكتبة الرّشد ناشرون، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص151.

وإنّ من نافلة القول في هذا المكان؛ الإشارةَ إلى مسالك التّفريق بين الجدل والمناظرة لبيان علاقتهما بالاعتراض، فبعض المتقدّمين يجعلهما بمعنى اصطلاحيٍّ واحد[1]، والبعض يجعل الجدل مادّة المناظرة[2]، ويُفرّق البعض بينهما من حيثُ الغاية والغرض؛ فالمناظرة هي تردّد الكلام بين المتناظرَين وفق قواعد علميّة يُقتدر بها على معرفة الصّواب في القضيّة التّناظريّة، وأمّا الجدل؛ فهو علم باحث عن الطّرق التي يُقتدر بها على حفظ وإبرام أيّ وضع أريد، وهدم ونقض أيّ وضع كان، فالجدل في عرف هؤلاء – على عكس المناظرة– يُراد منه مغالبة الخصم وإلزامه، دون التفات إلى حقّ وباطل، في حين أنّ غرض كلّ واحد من المتناظرَين الرّغبةُ في ظهور الحقّ والصّواب بتصحيح قوله، وإبطال قول صاحبه[3].

وكلّ هذا المسالك الثّلاثة تجعل للجدل والمناظرة معنًى أوسعَ من الاعتراض، فتُرجع مفاهيمها إلى ضبط مناهج الانتصار للآراء وفق مسالك وإجراءات مختلفة، كالاعتراض وغير ذلك ممّا هو مقرّر في مظانّه.

المطلب الثّاني الاعتراضات والتّعقّبات

قال العسكري:[4] "وتعقّبت فلَانا: تتبّعت أمره"[5]، وفي كتاب (**تهذيب اللّغة**): "والتعقّب: التدبّر، والنّظر ثانية، قال طفيل الغنوي[6]:

---

1 – منهم الجوينيّ في الكافية، **يُنظر**: عبد الملك الجويني، **الكافية في الجدل**، ص19.

2 – محي الدّين بن الجوزي (606هـ)، **الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة**، تح: محمود بن محمّد السّيّد الدّغيم، ط:1 (1415هـ/1995م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ص99.

3 – ساجقلي زادة (1145هـ)، **ترتيب العلوم**، تح: محمّد بن إسماعيل السيّد أحمد، ط:1 (1408هـ/1988م)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ص142.

4 – هو: اللّغويّ الأديب، والشّاعر المفسّر، الشّيخ أبو هلال، الحسن بن عبد الله العسكري، من تصانيفه الكثيرة: (**الصّناعتين في النّظم والنّثر**)، و(**الفروق اللّغويّة**)، و(**المحاسن في تفسير القرآن**)، وله غيرُها، توفّي بعد: (**395هـ**)، **يُنظر**: جلال الدّين السّيوطي، **بغية الوعاة**، ج1، ص506، و: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج3، ص240.

5 – أبو هلال العسكري (بعد 395هـ)، **الفروق اللّغويّة**، تح: محمّد إبراهيم سليم، ط: (د س ط)، دار العلم والثّقافة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ج1، ص239.

6 – هو: طفيل بن عوف بن ضبيس، شاعرٌ جاهليّ من الفحول المعدودين، يكنّى أبا قرّان، وكان يسمّى: المحبّر؛ لحسن شعره، كان موجودا في النّصف الثّاني للقرن السّادس الميلادي، **يُنظر**: أبو الفرج الأصفهاني(356هـ)، **الأغاني**، تح: إحسان عبّاس، إبراهيم السّعافين، بكر عبّاس، ط:3 (1429هـ/2008م)، دار صادر، بيروت، لبنان، ج15، ص237، و: ابن السّيّد البطليوسي (521هـ)، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، تح: مصطفى السّقا، حامد عبد المجيد، ط: (1996م)، مطبعة دار الكتب

فلن يجد الأقوامُ فينا مسبّة إذا استدبرت أيّامنا بالتعقّب[1]"[2].

وفيه: "واستعقبت الرّجل وتعقّبته؛ إذا طلبت عورته وعثرته"[3]، وفي **(أساس البلاغة)**: "ولم أجد عن قولك معقّباً؛ أي متفحّصاً؛ يعني: أنّه من السّداد والصّحة؛ بحيث لا يحتاج إلى تعقّب، وتعقّبت الخبر إذا سألت غير من كنت سألت أوّل مرّة، قال طفيل:

تتابع حتى لم تكن فيه ريبة ... ولم يك عمّا خبّروا متعقّب[4]"[5].

فالحاصل ممّا سيق في معاجم أهل اللّسان العربي؛ أنّ من أهمّ المعاني اللّغويّة التي تدلّ عليها كلمة: **تعقّب**: التتبّع، والتدبّر، والنّظر ثانية، والتّفحّص، وطلّب العورات والعثرات، وتتبّع السّقطات والزّلّات، ولعلّ القدر المشترك بين هذه المعاني هو أنّ التّعقّب عمليّة فكريّة تتشوّف قصدا إلى تحديد الأخلال، والوقوف على المزالق.

كما يبرُز مصطلح: **التّعقّب**، بوضوح في كلام العلماء في مقامات المناقشة والمباحثة، ومن أمثلة ذلك من كتبهم ما جاء في حاشية كتاب: **(الفروق)** عند قاعدة: الفرق بين قاعدة ما يجوز بيعه، وبين قاعدة ما لا يجوز بيعُه، بعد أن أورد الشّروط المعتبرة في المعقود عليه: "وبقي شرط سادس أخذه عبق[6] من قول خليل في **(المختصر)**: (ووُقِف مرهون على رضا مرتهنه)، وعدّه من شروط الصّحّة، وهو: ألّا يكون لغير العاقد والمعقود له، أو من أقيما مقامه؛ حقّ في المعقود عليه ثمنا أو مُثمنا، وتعقّبه الشّيخ

المصريّة، القاهرة، مصر، ج3، ص99، و: **ديوان طفيل الغنوي** (13 ق هـ): **شرح الأصمعي**، تح: حسّان فلاح أوغلي، ط:1 (1997م)، دار صادر، بيروت، لبنان، ص16.

1 – البيت لطفيل الغنوي كما هو منسوب إليه في المتن، يقول: إذا تعقّبوا أيّامنا لم يجدوا مسبّة، **يُنظر**: **ديوان طفيل الغنوي**: **شرح الأصمعي**، ص51، و: الأزهري، **المصدر السّابق**، ج1، ص185.

2 – المصدر نفسه، ج1، ص185.

3 – المصدر نفسه، ج1، ص185.

4 – قوله: تظاهرن: أي تتابعن، يقول: لم أستطع تعقّب أخبارهم، بتكذيب لما ظهر، **يُنظر**: **ديوان طفيل الغنوي**: **شرح الأصمعي**، ص52 -53.

5 – جار الله الزّمخشري (538هـ)، **أساس البلاغة**، تح: محمّد باسل عيون السّود، ط:1 (1419هـ/1998م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص667.

6 – من رموز الكتاب، ويُقصد به الشّيخ عبد الباقي الزّرقاني، **وهو**: عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزّرقاني: من فقهاء المالكيّة، مولده ووفاته بمصر، من كتبه: **(شرح مختصر خليل)**، توفّي سنة: **(1099هـ)**، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج3، ص272.

مصطفى الرّماصي[1]، كما في البنّانيّ[2]، بأنّه شرط في اللّزوم فقط؛ أي دون الصحّة، وكذا دون الجواز كما هو ظاهر"[3]، ومن الأمثلة في هذا السّياق -أيضا- ما نقّله في **(نشر البنود)**، -عند الكلام عن شروط جواز نقل الحديث بالمعنى- عن الكمال[4] من قولِه: "وأمّا اشتراط أن لا يكون المنقول من مصنّفات النّاس؛ فقد جزم به ابن الصّلاح[5] في علوم الحديث[6]، وتعقّبه ابن دقيق العيد[7]"[8].

---

1 – هو: الشّيخ الفقيه مصطفى بن عبد الله بن مومن الرّماصي، نسبة إلى: رماصة، وهي قرية من قرى مستغانم في بلاد الجزائر، اشتهر بالتّحقيق والتّدقيق والمتانة في الدّين، طلب العلم في مدينة مازونة، ورحل إلى بلاد مصر، له: **(شرح السّنوسية)**، و**(حاشية على شرح التتّائي على خليل)**، ولم يقف المترجم الحفناويّ على تاريخ وفاته وميلاده، **يُنظر**: الحفناوي محمّد، **تعريف الخلف برجال السّلف**، ط: (1324هـ/1906م)، مطبعة بيير فونتانة الشّرقية، الجزائر، ص566 وما بعدها.

2 – هو: الفقيه الأصوليّ المغربيّ المالكي، عبد الرّحمن بن جاد الله البنّاني، نزيل مصر، من تصانيفه: **(حاشية على شرح جلال الدّين المحلّي على جمع الجوامع)**، توفّي سنة: (1198هـ)، **يُنظر**: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج5، ص132.

3 – القرافي أحمد بن إدريس (684هـ)، **أنوار البروق في أنواع الفروق**، ومعه: حاشية ابن الشّاط (723هـ) المسمّاة: إدرار الشّروق على أنوار الفروق، ومعه كتاب: تهذيب الفروق والقواعد السّنية في الأسرار الفقهيّة، عليّ بن حسين المكّي (1367هـ)، ط:1 (1418هـ/1998م)، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج3، ص386.

4 – هو: الإمام الفقيه الأصوليّ المفسّر المتكلّم، أبو المعالي، محمّد بن محمّد، المعروف بالكمال بن أبي شريف، ولد بالقدس، ورحل إلى القاهرة، وأخذ عن علمائها كابن حجر وغيرِه، من كتبه وتآليفه البديعة: **(حاشية على شرح المحلّي لجمع الجوامع لابن السّبكي)**، و**(حاشية على تفسير البيضاوي)**، وله -أيضا- غيرُها، وتوفّي سنة: (906هـ)، **يُنظر**: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج11، ص200.

5 – هو: تقيّ الدين، أبو عمرو، عثمان بن عبد الرّحمن، المعروف بابن الصّلاح، أحد أعلام التّفسير والحديث والفقه، ولد في: شرخان، وانتقل إلى الموصل، ثم إلى خراسان، فبيت المقدس، حيث ولي التّدريس في المدرسة الصّلاحيّة، له كتاب: **(معرفة أنواع علم الحديث)**، وغيره، توفّي سنة: (643هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج4، ص207-208.

6 – قال ابن الصّلاح: "فليس لأحد أن يغيّر لفظ شيءٍ من كتاب مصنّف، ويثبت بدله فيه لفظا آخر بمعناه؛ فإن الرّواية بالمعنى رخّص فيها من رخّص؛ لما كان عليهم في ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والنّصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب؛ ولأنّه إن ملك تغيير اللّفظ، فليس يملك تغيير تصنيف غيره"، **يُنظر**: ابن الصّلاح (643هـ)، **معرفة أنواع علوم الحديث**، تح: نور الدّين عتر، ط: (1406هـ/1986م)، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ص214.

7 – هو: الفقيه الأصولي، الخطيب الأديب النّحويّ الشّاعر، محمّد بن عليّ بنِ وهب، المعروف بابن دقيق العيد، المحدّث الحافظ، نشأ بـ: قوص، وولي القضاء بالدّيار المصريّة، له: **(الاقتراح في علوم الحديث)**، وغيره من الكتب، وتوفّي بالقاهرة سنة: (702هـ)، **يُنظر**: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج11، ص70.

8 – عبد الله بن إبراهيم الشّنقيطي، (1233هـ)، **نشر البنود في شرح مراقي السّعود**، ط: (د س ط)، مطبعة فضالة، المملكة المغربيّة، ج2، ص68.

وإذا كانت أهمّ معان التعقّب في اللّغة ترجع إلى تتبّع العثرات، والتدبّر، والنّظر ثانية؛ فإنّ هذه المعاني مُرادة في مفهوم مصطلح: **التّعقّب**؛ باعتباره تتبّع مقصودٌ للعثرات العلميّة التي وقع فيها عالم ما؛ فهو نظر ثانٍ بغيةَ الوقوف على ما هفَت فيه الأنظار، ولكل عالم هفوة، ولكلّ جواد كبوة، ومن ذا الذي ما حادَ قط، ومن له الحسنى فقط، وما صارت مسائل الدّرس الأصوليّ إلى ما صارت إليه من قوّةٍ وصلابة؛ إلّا بتراكم آراء المتعقّبين.

وقد جعل بعض الباحثين لمصطلح: **التّعقب** تعريفات متنوّعة، متوزّعة على أنحاء العلوم، من تفسير، وفقه، وأصول، وحديث، وغيرِها، وهو منحى لا أراه موفّقا؛ لأنّ تلك العلوم والفنون لم توظّف هذا المصطلح في معنى آخَر غيرِ معناه اللّغويّ؛ أي: لم تنقُله عنه.

كما وقع لذات الباحث -أيضا- خلطٌ بين التعقّب كمصطلح عامّ يُدار في سياقات التّباحث والنّقاش، وبين التّعقيب كمصطلح نحويّ تحصّصيّ صِرف، فجعل للتعقّب معنى التّعقيب عند النّحاة والأصوليّين، يقول: "التعقّبات عند الأصوليّين: رفع التّوهم النّاشئ عن الكلام السّابق، بإحدى أدوات التّعقيب وهي: بل، ولكنّ، ولعلّ، وأدوات الاستثناء"[1]، قد يكون مثار الغلَط عنده: الخلطُ بين أصلين لغويّين مختلفين، وهما: عقّب يعقّب تعقيبا، وتعقّب يتعقّب تعقّبا، وما ذكره للأصوليّين هو معنى التّعقيب عندهم، وأمّا التّعقّب في مقامات البحث والمناقشة فلا يُراد به هذا المعنى.

واختار بعضُ الباحثين تعريفَ مصطلح التعقّب بأنّه: نظرُ العلماء استقلالاً في مقالات الغير، تخطئة، أو استدراكا، وأراد بقيد الاستقلال عدمَ السّبق؛ أي: أن لا يسبقه إلى التعقّب غيرُه؛ بحيث لا يعدّ ناقلا[2]، وهذا التّعريف أقرب لمعنى التّعقّب على الحقيقة؛ لأنّ الباحث لاحظ في تعريفه عناصرَ

---

1 – حسن بن محمّد عليّ آل أيوب عسيري، **تعقبات الألوسيّ على البيضاويّ من خلال كتابه: (روح المعاني في تفسير القرآن والسّبع المثاني): جمعا ودراسة**، أطروحة دكتوراه في تخصّص التّفسير وعلوم القرآن، بإشراف الدّكتور أمين محمّد عطيّة محمّد باشا، قدّمت بقسم الكتاب والسنّة لكلّيّة الدّعوة وأصول الدّين، جامعة أم القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة، سنة: (1436هـ/2014م)، ص76.

2 – منصور سلمان نصر نصار، **تعقّبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه: (تهذيب التّهذيب): من بداية حرف الألف، إلى نهاية حرف الزّاي**، رسالة ماجستير من إشراف الدّكتور ياسر الشّمالي، قدّمت بقسم الحديث النّبوي الشّريف بالجامعة الأردنيّة، بتاريخ: (2005/08/18م)، ص22، و: عبد الرّحمن محمّد عبد مشاقبة، **تعقّبات الحافظ بن حجر العسقلاني في كتابه: (الإصابة)، على الحافظ ابن عبد البرّ في كتابه: (الاستيعاب): من بداية الكتاب، حتّى نهاية حرف العين**، رسالة ماجستير من إشراف الدّكتور عبد الكريم أحمد الوريكات، قدّمت بقسم الحديث النّبوي الشّريف بالجامعة

المعنى اللّغويّ الأصلي، ولو استخدم كلمة: ابتداء، بدل: استقلالا؛ لكان أحسن، باعتبارها أكثر ظهورا في القيد المُراد، والحدود تتشوّف إلى الظّهور والوضوح من خلال قوالب الألفاظ المنتخَبة.

والتّفريق بين مصطلَحي: **التّعقّب** و: **الاعتراض** واضح؛ إذ الأخيرُ راجعٌ إلى منع التّسليم بمقرّرات الغير؛ للاختلاف في المناهج والمدارك، وأمّا الأوّل؛ فهو التّتبّع القصديّ لتلك المقرّرات؛ بغية الوقوف على مزالقها، أو هو إعادة النّظر فيها قصدَ الوقوف على اختلالاتها، فقد يُفضي التّعقّب إلى الاعتراض، على أنّ الغالب في استعمالات العلماء لمصطلح: **التّعقّب**؛ إنّما يُراد به ما يشمل الاعتراضات، والمخالفات، والاستدراكات، فالتّعقّب -بمعناه الوارد في التّعريف المُختار في الدّراسة-؛ قد يكون من باب الاستدراك، وقد يكون مخالفة، ومآلُه جميع ذلك إلى الاعتراض كما أوضحنا.

ولذلك؛ فكثيرا ما يُستعمل التّعقّب في كلام أهل النّظر للدّلالة على المخالفة والاعتراض، ومن نماذج ذلك ما جاء في (**شرح التّلقين**)، "أمّا تسمية التّيمّم بدلًا؛ فقد تعقّبها عليه[1] بعضُ الأشياخ المتأخّرين، ورأى أنّ حقيقة البدل: ما ناب منابَ ما هو بدلٌ عنه، مع حضوره ووجوده، كالعتق في كفّارة اليمين، والإطعام؛ فإنّ أحدَهما بدل عن الآخر؛ لأنّه يجزئ مع وجوده وحضوره، والتيمّم لا يجزئ إلّا مع عدِم الماء، فلا يسمّى بدلًا"[2].

المطلب الثّالث: الاعتراضات والاستدراكات

جاء في (**مختار الصّحاح**): "واستدرك ما فات وتداركه بمعنًى، وتدارك القوم: تلاحقوا؛ أي: لحق آخرُهم أوّلهم، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا قَالَتۡ أُخۡرَىٰهُمۡ لِأُولَىٰهُمۡ رَبَّنَا

الأردنيّة، بتاريخ: (2006/05/18م)، ص11، و: دعاء محمّد العفيفي، **تعقّبات الحافظ بن حجر العسقلانيّ في كتابه: (الإصابة)، على الحافظ أبي نعيم الأصبهانيّ في كتابه: (معرفة الصّحابة)، من بداية الكتاب، حتّى نهاية حرف الظّاء**، رسالة ماجستير من إشراف الدّكتور نافذ حسين حمّاد، قدّمت بقسم الحديث الشّريف وعلومه لكلّيّة أصول الدّين، بالجامعة الإسلاميّة بغزّة، سنة: (1436هـ/2015م)، ص12.

1 – الضّمير يعود على القاضي عبد الوهاب: **وهو**: القاضي المالكيُّ الأصوليّ الأديب، أبو محمّد عبد الوهّاب بن عليّ بن نصر البغدادي، له: (**التّلقين**)، و(**عيون المسائل**)، و(**الإشراف على مسائل الخلاف**)، وغيرها، توفّي سنة: (422هـ)؛ **يُنظر**: الجذامي النّباهي عليّ بن عبد الله (نحو 792هـ)، **تاريخ قضاة الأندلس**، تح: لجنة إحياء التّراث العربيّ في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ص40-41؛ و: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج4، ص184-185.

2 – أبو عبد الله المازري (536هـ)، **شرح التّلقين**، محمّد المختار السّلامي، ط:1 (2008م)، دار الغرب الإسلامي، تونس، ج1، ص123.

هَـٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمۡ عَذَابٗا ضِعۡفٗا مِّنَ ٱلنَّارِ﴾ [الأَعْرَاف : 38] ، وأصله: تداركوا، فأدغم"[1]، وفي (**العين**): "الدّرك: اللّحاق"[2]، وزاد في (**تهذيب اللّغة**): "ومنه ضمان الدّرك[3] في عهدة البيع"[4]، وسواء كان التّدارك حسيّا أو معنويّا، كقول الشّاعر:

تداركتما عبسا وذبيان بعدما تفانوا ودقّوا بينهم عِطرَ مَنْشَمِ[5].

وفي (**أساس البلاغة**): "وتدارَكَ خطأَ الرّأي بالصّواب واستدرَكه، واستدرك عليه قولَه"[6].

فالاستدراك في اللّغة استفعال من الدّرك، وهو اللّحاق، وقد جاء في بعض كتب التّعريفات الاصطلاحيّة أنّ الاستدراك هو: "رفع توهّمٍ تولّد من كلام سابق"[7]، أو هو: "تعقيب الكلام برفع ما

---

1 – زين الدّين الرّازي (666هـ)، **مختار الصّحاح**، تح: يوسف الشّيخ محمّد، ط:5 (1420هـ/1999م)، المكتبة العصريّة، بيروت، والدّار النّموذجيّة، صيدا، ص104.

2 – الفراهيدي (170هـ)، **العين**، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السّامرّائي، ط: (د س ط)، دار ومكتبة الهلال، ج5، ص238.

3 – في المدونة: "في الرّجل يشتري الجارية أو السّلعة، ويتحمّل له رجلٌ بما أدركه فيها من درك؛ قلت: أرأيت لو أنّ رجلا اشترى جارية، فتكفّلتُ له بما أدركه في الجارية من درك، أتكون هذه كفالة؟، وأكون ضامنا لما أدركه في الجارية من درك في قول مالك؟، قال: نعم"، **يُنظر**: سحنون بن سعيد التّنوخي (240هـ)، **المدوّنة**، ط:1 (1415هـ/1994م)،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج4، ص110.

4 – الأزهري، **تهذيب اللّغة**، ج10، ص65.

5 – هذا البيت لزهير بن أبي سلمى من معلقته التي مطلعها: أمِن أمّ أوفى دمنة لم تكلّم، والتي قالها في مدح الحارث بن عوف بنِ أبي حارثة، وهرم بن سنان؛ ومعنى البيت: تلافيتما أمر عبس وذبيان بالصّلح، بعد ما تفانوا بالحرب؛ **يُنظر**: أبو العبّاس ثعلب (291هـ)، **شرح شعر زهير بن أبي سلمى**، تح: فخر الدّين قباوة، ط:3 (1428هـ/2008م)، مكتبة هارون الرّشيد للتّوزيع، دمشق، سوريا، ص24، و: الأعلم الشّمنتري (476هـ)، **شعر زهير بن أبي سلمى المزني**، ط:3 (1400هـ/1970م)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ص15، و: الزّوزني (486هـ)، **شرح المعلّقات العشر**، تح: محمّد خير أبو الوفاء، ط:1 (1432هـ/2011م)، مكتبة البُشرى، كراتشي، باكستان، ص77، و: أحمد بن الأمين الشّنقيطي (1331هـ)، **شرح المعلّقات العشر وأخبار شعرائها**، تح: محمّد عبد القادر الفاضلي، ط: (2005م)، دار الكتب العصريّة، بيروت، لبنان، ص80، و: حسن فاعور، **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ط: (1408هـ/1988م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص106.

6 – جار الله الزّمخشري، **المصدر السّابق**، ج1، ص285.

7 – فمن ضرورات الاستدرك أن يُسبق بكلام، **يُنظر**: الشّريف الجرجاني، **المصدر السّابق**، ص21؛ و: عبد النّبي بن عبد الرّسول الأحمد نكري (ق12هـ)، **دستور العلماء**، ترجمة: حسن هاني فحص، ط:1 (1421هـ/2000م)، دار الكتب العلميّة، لبنان، بيروت، ج1، ص77.

يوهم ثبوته"[1]، وقد اعترض أحد الباحثين على هذه التّعاريف فقال: "ويُلحظ على هذين التّعريفين أنّهما غير جامعين؛ حيثُ قصرا موضوع الاستدراك على الكلام، وذكرا سببًا من أسباب الاستدراك، وهو: رفع التّوهم، في حين أنّ الاستدراك له أسباب أخرى"[2].

وهذه ملاحظة عجيبة، ومحاكمة غريبة، لاصطلاح تخصّصيٍّ إلى الدّلالات المفاهيميّة العامّة للّغة، وأعتقد أنّ الباحث قد توهّم أنّ تلك التّعريفات المذكورة في كتب الاصطلاح؛ إنّما هي حدود للاستدراك بمفهومه العامّ، وفاته أنّها تعريفات اصطلاحيّة نحويّة[3]؛ ولذلك كان اعتراضه على كون التّعريف يقصر الاستدراك على الكلام غيرَ موفّق؛ لأنّ الكلام هو عينُ موضوع فنّ النّحو[4].

ثمّ إنّ الباحث الذي انتقد التّعاريف الاصطلاحيّة المذكورة، وحاكمها للمفهوم الأصليّ العامّ؛ نجدُه يعرّف الاستدراك بتعريفين لا يخلوان من نظر؛ الأوّل: وفيه يقرّر أنّ الاستدراك: "تعقيب اللّفظ أو المعنى الأصوليّ بمخالف له في نفسه"[5].

وهو تعريف لا يسلم من النّقد كما أشرت؛ لأنّه لا يفصل الاستدراك عن بعض المصطلحات المشابهة ذات الصّلة بمفهومه، والمتداخلة في معانيها معه، كالمخالفات والاعتراضات، ولا يضع حدودا واضحة بينها، والتّعريف المذكور-أيضا- لا يدخل فيه الكثير من الاستدراكات التي أبداها أصحابُها دون طريقة التّعقيب؛ فهو غير مانع ولا جامع.

---

1 – عبد الرّؤوف المناوي، **التّوقيف على مهمّات التّعاريف**، ص48.

2 – إيمان بنت سالم قبوس، **المرجع السّابق**، ص38-39.

3 – **يُنظر**: عبد الله ابن هشام الأنصاري (761هـ)، **مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب**، تح: مازن المبارك، محمّد عليّ حمد الله، ط:6 (1985م)، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص383، و: بهاء الدّين بن عقيل (769هـ)، **شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك**، ط: (د س ط)، دار القلم، بيروت، لبنان، ج1، ص257، و: محمّد بن عفيفي الباجوري الخضري (1305هـ)، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك**، ط:6 (1438هـ/2017م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص288، و: وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، **الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة**، الكويت، ط:2 (1404هـ/1983م)، ج3، ص269.

4 – وهو نفس الخلل الذي وقع لباحث آخر، حيث راح يحاكم حدّا نحويّا اصطلاحيّا لدلالات لسانيّة عامّة في تعريفه للاستدراك الفقهي، **يُنظر**: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، **الاستدراك الفقهيّ تأصيلا وتطبيقا**، رسالة ماجستير من إشراف الدّكتور عبد الله بن عطيّة الغامدي، قدّمت بقسم الدّراسات العليا الشّرعيّة، في فرع الفقه وأصوله لكلّيّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص37.

5 – إيمان بنت سالم قبوس، **المرجع السّابق**، ص64.

والثّاني أنّه: "ما يمكن التّوصل به إلى تصويب ما يذكره الأصوليّون في مصنّفاتهم الأصوليّة، أو تكميله، أو دفع لبس عنه، أو نقده، أو توجيه لمعنى أولى"[1]، وهذا الحدّ -على عمومه أيضا- أقرب لما عليه الأصول اللّسانيّة لكلمة: **استدراك**.

ولعلّ الأجود في تعريف المصطلح أن يُقال: الاستدراك عمليّة علميّة يقوم بها شخص تكون مكمّلة لنظر قام به غيرُه في الموضوع نفسه، أو مصحّحة له[2]؛ فالاستدراك إمّا تكميل لما قصُر عنه نظرُ الغير، أو تصحيح لما وقع له الخطأ فيه.

وقد اعتمدتُ في هذا التّعريف على تتبّع مفهوم مصطلح: **الاستدراك** في استعمالاته عند أهل العلم، وخاصّة في بعض كتب المتقدّمين التي عنيت بجمع الاستدراكات، ككتاب (**الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصّحابة**)، ومختصرُه: (**عين الإصابة في استدراك عائشة على الصّحابة**)، وقد ألفيت أنّ ما وُقّت فيها ممّا وصف بـ: **الاستدراك**، يرجع في غالبه إلى تدارك ما فات بعضَ الصّحابة فيما تعلّق بضبط أحاديث رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-، وبعضُه يرجع إلى الاعتراض على بعض فتاوى وأحكام المسائل الفقهيّة المختلفة[3].

وبناء عليه؛ فإذا أردنا الموازنة بين مصطلحي: **الاعتراض**، و: **الاستدراك**؛ فإنّ الاستدراك التّصحيحيّ ضربٌ من الاعتراض، وكثيرا ما يُستعمل الاستدراك في كلام العلماء بمعنى الاعتراض؛ فعلى سبيل المثال: ورد في (**شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي**) -تعليقا على تعليق ابن الحاجب على حدّ القياس-: "واستحسنه المصنِّفُ ثم استدرك عليه من ثلاثة أوجه؛ أحدِها: أنّ الحمل قد جعله جنسًا له، وأنّه غير صادق عليه؛ لأنّه ثمرة القياس، ولا شيء من ثمرة القياس بقياس؛ ثانيها: أنّه يُشعر

---

1 – إيمان بنت سالم قبوس، **المرجع السّابق**، ص65.

2 – أصل التّعريف مأخوذ من مقال علمي للباحثة ليلى رامي، ثمّ عدّلته، وأضفت إليه ما رأيت أنّ إضافتَه لازمة، **يُنظر**: ليلى رامي، مجلّة إسلاميّة المعرفة، **قراءة في استدراكات أمّ المؤمنين عائشة على روايات الصّحابة**، السّنة العاشرة 1426هـ/2005م عدد39، ص191.

3 – وقد ألّف الكتابَ الإمام الزّركشيّ، وأهداه إلى القاضي ابن جماعة، ورتّبه على أسماء الصّحابة، وأمّا المختصرُ؛ فهو للسّيوطي، وقد حذف منه ما لم يعتبره من باب الاستدراك، وأضاف إليه بعض ما عدّه من بابه ممّا لم يذكره الزّركشي، ورتّبه على الأبواب الفقهيّة؛ **يُنظر**: الزّركشي (794هـ)، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصّحابة**، تح: سعيد الأفغاني، ط:2 (1390هـ/1970م)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص32، و: السّيوطي (911هـ)، **عين الإصابة في استدراك عائشة على الصّحابة**، تح: عبد الله محمّد الدّرويش، ط: (1409هـ/1988م)، مكتبة العلم، القاهرة، مصر، ص14-27.

بأنّ إثبات الحكم فيهما جميعًا بالقياس، وليس كذلك؛ فإن الحكم في الأصل ثابت بغيره؛ ثالثها: أنّ قوله: (بجامع بينهما)كاف في التّمييز، ولا حاجة إلى تفصيل الجامع في الحدّ"[1]؛ فحاصل ما وصفه بأنّه: **استدراك**؛ لا يفترق عن الاعتراض[2].

ثمّ يفترق الاستدراك عن الاعتراض بأنّ الأوّل لا يكون دائما اعتراضا، بل قد يكون تكملة للنّقص؛ ولذلك يمكن القول بأنّ كلّ اعتراض هو استدراك، وليس كلّ استدراك اعتراضا، فيكون الاعتراض – حينئذ– أخصّ من الاستدراك؛ باعتبار أنّ هذا الأخير قد يكون من قبيل الزيادات، أو الإضافات على المقرّرات في القضايا العلميّة، ومن ذلك –أيضا– الاستدراك في مباحث علوم الحديث[3].

المطلب الرّابع: الاعتراضات والنّقد الأصولي

تدلّ مادّة نقد في معاجم اللّغة على معان منها: إظهار الشّيء، والنّظر إليه، قال في **(مقاييس اللّغة)**: "النّون والقاف والدّال: أصل صحيح، يدلّ على إبراز شيء وبروزه"[4]، ويسوقُ لذلك أمثلة منها: النّقد في الحافر؛ بمعنى: تقشّره، والنّقد في الضّرس؛ بمعنى: تكسّره، ومن الباب –أيضا–: نقد الدّرهم، وذلك بالكشف عن حالته من جودة وغيرها، ومن كلام العرب في الباب –أيضا–: ما زال فلان ينقّد الشّيء؛ إذا استمرّ ينظر إليه[5]، وفي الحديث: "إن ناقدت النّاس ناقدوك، وإن تركتهم لم يتركوك، وإن هربت منهم أدركوك"[6]؛ أي: إن عِبتهم وانتقصتهم، وممّا تقدّم؛ نفهم أنّ كلمة: **نقد** تُساق في لسان العرب لمعانٍ أهمّها: النّظر، وتمييز الجيّد من الرّكيك، والانتقاص.

---

1 – العضد الإيجي، **المصدر السّابق**، ج3، ص289.

2 – وما قال عنه العضد أنّه: **استدراك**؛ وصفه التّفتازانيّ بأنّه: **اعتراض**، **يُنظر**: المصدر نفسُه، ج3، ص290.

3 – الاستدراك في اصطلاح أهل الحديث: هو جمع الأحاديث التي تكون على شرط أحد المصنّفين، ولم يخرجها في كتابه؛ فكأنّه نوع من الإتمام والإكمال لما فات على المصنّف الأوّل، **ينظر**: محمّد أبو شهبة (1403هـ)، **الوسيط في علوم ومصطلح الحديث**، ط:1 (1427هـ/2006م) مكتبة السنّة، القاهرة، مصر، ص248-247.

4 – أحمد بن فارس (395هـ)، **مقاييس اللّغة**، تح: زهير عبد المحسن سلطان، ط:2 (1406هـ/1986م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ج5، ص467.

5 – **المصدر نفسُه**، ج5، ص467-468.

6 – أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد عن أبي الدّرداء مرفوعا، وتتمّتُه: قال: قلت: فما أصنع؟، قال: هب عِرضك ليوم فقرك، **يُنظر**: الخطيب البغدادي (463هـ)، **تاريخ بغداد**، تح: بشّار عوّاد معروف، ط:1 (1422هـ/2002م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج8، ص100، رقم: 2344.

وقد تتبّعت مصطلح النّقد في كلام العلماء في سياق مباحثاتهم في القضايا العلميّة؛ فألفيتُه لا يخرج عن هذه المعاني اللّغويّة، ولا يُفارق هذا الإطار اللّساني؛ حيثُ يدورُ معناه عندهم حول تقويم الآراء، والحكم عليها قوّة أو ضعفا، صحّةً أو خطأً؛ ولذلك اختار بعضهم تفسير مصطلح: **النّقد** بأنّه: عمليّة تقويم وتصحيح وترشيد، بالتّحاكم إلى قواعد ومقاييس متّفق عليها[1].

ويمكن أن يتّضح -تأسيسا على مفهوم النّقد- الفرقُ الرئيس والمحوريّ بينه وبين مصطلح: **الاعتراض**، ويتلخّص ذلك في كون الاعتراض جزءا من عمليّة النّقد، ومسلكا من مسالكه، ينضاف إلى جملة المسالك النّقديّة الأخرى؛ فالاعتراض بالنّسبة إلى النّقد أخصّ مطلقا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإنّ النّقد عمليّة شاملة تنطلق من إعادة النّظر في القضايا العلميّة المختلفة بغية بحثها ودراستها، ثمّ مناقشتها وتقويمها، للوصول بعد ذلك إلى تمييز الصّواب فيها عن الخطأ، والجيّد الحسن عن الرّديء الرّكيك.

ثمّ إنّ الاعتراض عمل جدليّ قاصد إلى بيان مواطن الخلل في الآراء والأنظار، بخلاف النّقد الذي تتّسع مناهجه لتشمل مواطن الخلل والقوّة معا، وذلك هو المقصود بعمليّة التّقويم.

على أنّ بعض الأصوليّين قد يستعمل كلمة النّقد في الدّلالة على معنى الاعتراض، ومن ذلك ما جاء في (**المسوّدة في أصول الفقه**): "وصرّح أبو الخطّاب وغيرُه بأنّ العلّة إذا كانت منصوصة؛ جاز تعلّقها بأخرى، وقال بعض الأصوليّين: لا يجوز تعليل الحكم بعلّتين أو أزيد، وإليه ذهب الجوينيُّ، وابنُ بَرهان، وانتقد قولَ المالكية"[2]؛ أي: اعترض عليه.

ولعلّ من المناسب في ذيل هذا الفرع التّطرّقُ لمفهوم: النّقد الأصوليّ كمركّب إضافي، بعد أن تطرّقنا إلى بيان المقصود من مفردة: **النّقد**.

فإذا كان الفقهاء والأصوليّون القدامى قد تداولوا في مصنّفاتهم بعضَ المصطلحات التي قد تتداخل في بعض معانيها مع مفهوم النّقد الأصولي، كمصطلحات: التّحقيق، والاعتراض، والنّظر، والجدل،

---

1 – فريد الأنصاري (1430هـ)، **أبجديّات البحث في العلوم الشّرعيّة، محاولة في التّأصيل المنهجي**، ط:1 (1417هـ/1997م)، مشورات الفرقان، مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء، المغرب، ص98.

2 – آل تيمية، عبد السّلام بن تيمية (652هـ)، عبد الحليم بن تيمية (682هـ)، أحمد بن تيمية (728هـ) **المسوّدة في أصول الفقه**، تح: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، ط: (د س ط)، مطبعة المدني، القاهرة، ص421.

وغيرها؛ فإنّهم لم يستعملوا في لغتهم الأصوليّة مركّب: **النّقد الأصوليّ**[1]، وإن ظهرَ استعمالهم لمفردة: **النّقد** في بعض السّياقات، كما جاء في بعض الأمثلة المسُوقة.

ولما كان النّظر في المدوّنات الأصوليّة يكشف عن ثراء نقدي معتبر؛ اعتنى بعضُ الباحثين بدراسة هذه الظاهرة، وتتبّع ملامحها في الكتب الأصوليّة، كما فعل الدّكتور الحسّان شهيد في كتابيه: **(نظرية النّقد الأصولي)**، و**(الخطاب النّقديّ الأصولي)**، وقد رسى نظرُه فيها على أنّ المقصود بـ: **النّقد الأصولي**: "تحقيق النّظر في قواعد الاستنباط، وسائر المباحث الأصوليّة؛ لبيان القطعيّ من الظنيّ فيها، مع دراسة الآراء الأصوليّة، ومناقشتها، وتقويمها، لتمييز صوابها من خطئها"[2]؛ أو هو: "عمليّة تحقيقيّة للمسائل الأصوليّة من حيثُ استقلالُها، أو من حيثُ صدورُها عن صاحبها"[3]، وهي تعريفات تنسجم مع الدلالة اللّغويّة لكلمة نقد.

---

1 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي، نظريّة النّقد الأصولي: نظريّة النّقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي**، ط:1 (2012م)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، ص17.

2 – المرجع نفسُه، ص61.

3 – المرجع نفسُه، ص61.



المبحث الثّالث: نشأة الاعتراض الأصولي، وفيه:

تمهيد

المطلب الأوّل: جهود البحث العلميّ في موضوع تاريخيّة الاعتراض الأصوليّ

المطلب الثّاني: الاعتراض الأصوليّ في البدايات الأولى لعلم الأصول

المطلب الثّالث: الاعتراض الأصوليّ عند الإمام الشّافعي

المطلب الرّابع: تطوّر الاعتراضات الأصوليّة بعد الإمام الشّافعي

المبحث الثّالث: تاريخ الاعتراضات الأصوليّة وتطوّرها[1]

تمهيد:

إنّ تقصّي المراحل التي سايرت تطوّر الاعتراض الأصوليّ يحتم الاعتماد على تصورّات وتقديرات مقارِبة في عمليّة تتبّعه في المدوّنة الأصوليّة، لاسيّما في البواكير الأولى لهذا العلم؛ حيث لم يكن الاعتراض الاصوليّ حينئذ واضحا المعالم، صريح المراسم.

ولمّا كان علم أصول الفقه من أعظم العلوم؛ باعتباره الضّابط لعمليّة الاجتهاد، والمرشدَ للنّظر في الاستدلال؛ تواطأ العلماء على ضرورة العناية والاهتمام بميدانه، وليس النّقد الأصوليُّ إلّا أحدَ مظاهر وتجليّات تلك العناية، وهو ما يُفسّر ظهور الاعتراضات الأصوليّة بظهور علم أصول الفقه.

إنّ الدّارس لاعتراضات الأصوليّين بعضِهم على بعض؛ ليُلفي أنّ هذه الأخيرة قد تخلّقت في رحم علم أصول الفقه؛ حيث نشأ الاعتراض الأصوليّ مع نشأة علم الأصول، ثمّ تطوّر بتطوّره، ورافقه وواكبه في جميع مراحله وتدرّجاته.

فإذا تمهّد ذلك؛ فإنّه لا يمكن الحديث عن الأطوار التي تؤرّخ لنشأة وتطوّر الاعتراض الأصوليُّ بمعزل عن الكلام عن نشأة أصول الفقه؛ إذ أنّ تلازمَهما وثيق، وقد رجّح البحثُ تقسيمَ الأطوار التي نشأ وتطوّر من خلالها الاعتراضُ الأصوليّ إلى ثلاثة[2] مراحل جُمَليّة، وهي -على الترتيب-: مرحلة النّشأة والتّأسيس، ثمّ مرحلة القوّة والنّضج، ثمّ مرحلة التّراجع والضّعف.

وفيما يلي من المطالب والعناصر؛ يُساقُ الحديث -باختصار- عن هذه المراحل الثّلاثة، مع الاستهلال -قبل الشّروع في بيان ذلك- بذكر جهود البحث العلميّ في موضوع التّأريخ للنّقد الأصولي، واعتراضات أهل العلم بعضِهم على بعض.

المطلب الأوّل: جهود البحوث العلميّة في التّأريخ الاعتراض الأصوليّ

---

1 – إنّ مقاصد هذا الفصل متروكة غيرُ مطروقة -بحسب ما وقف عليه الباحث-؛ لذلك كان من الطبيعيّ أن يستحوذ هذا الفصل على نصيب وافر من الجهد والنّظر، وكذا الوقتِ المخصّص لإعداد الرّسالة، وقد اجتهدت وسعي في محاولة ضبط مباحث هذا الفصل؛ بما يجلّي معالم الصّورة التّاريخيّة للاعتراض الأصوليّ.

2 – لم يقف البحثُ على من أثار موضوع الاعتراض الأصوليّ من حيث نشأتُه وتاريخُه، وقد رسى النّظرُ -روما للاختصار- على جعل مراحل النّشأة ثلاثة، وإن كان بالإمكان جعلُ الموضوع أكثَر تفصيلا.

لعلّ من الباحثين القلائل الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث والتّفصيل: الدّكتور الحسّان شهيد في كتابيه: (**نظريّة النّقد الأصولي: دراسة في منهج النّقد عند الإمام الشّاطبي**)، و(**الخطاب النّقدي الأصولي: من تطبيقات الشّاطبيّ إلى التّجديد المعاصر**)، حيثُ تطرّق في القسم النّظريّ من كتابه: (**نظريّة النّقد الأصوليّ**) إلى الحديث عن نشأة النّقد الأصولي[1]، وقد أسلفنا أنّ الاعتراض يُعد أهمّ أدوات النّقد ومسالكه.

لقد أفرد الباحث الفصل الرّابع لدراسة النّشأة التّاريخيّة للنّقد الأصولي؛ فقسّمها إلى ستّ مراحلَ تطوّر من خلالها النّقد الأصوليُّ -في نظر الباحث-:

1 – مرحلة النّقد التّأسيسيّ: وفيها قرّر الباحث أنّ أُولى بدايات الفكر الأصوليّ النّقديّ ترجع إلى المراسلات العلميّة بين مالك واللّيث بن سعد[2]، وقد خلُص -بعد مراجعة تلك الرّسائل- إلى أنّ المناهج النّقديّة عند الإمام مالك اعتمدت على: تأصيل محلّ النّزاع الأصولي، ثمّ تعليلِ النّزاع الأصولي، ثم تحرير محلّ النّزاع الأصولي، كما لم تخرج الرّسالة الجوابيّة للإمام اللّيث بن سعد في سياقها لعام عن المنهج الذي سلكه الإمامُ مالك بن أنس[3].

2 – مرحلة النّقد التّقعيدي: وفي هذه المرحلة الزّمنيّة اتّضح أسلوب النّقد الأصوليّ -بحسب الباحث-، واكتمل منهجه، وفصّل الباحثُ في بيان أصول وقواعد المنهج النّقديّ الذي رسمه الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيّ في كتابه: (**الرّسالة**)؛ وذلك وفق مستويات خمسة، جعلها هي المحدّدات المنهجيّة للنّقد الأصوليّ: مستوى التّأليف والتّصنيف، مستوى المرجعيّة والمذهبيّة، مستوى الدّراسة والنّظر، مستوى التّحقيق والاستدلال، مستوى الغاية والمقصد؛ كلّ ذلك تطبيقا وتنزيلا على كتاب (**الرّسالة**) للإمام الشّافعي[4].

---

1 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي: نظريّة النّقد الأصولي: دراسة في منهج النّقد عند الإمام الشاطبي**، ص88 وما بعدها.

2 – هو: المحدّث الفقيه، اللّيثُ بن سعد، من أصحاب مالك بن أنس، وبينهما مكاتبات علميّة، وتوفّي بمصر سنة: (175هـ)، من آثاره: (**التّاريخ**)، و(**مسائل في الفقه**)، **يُنظر**: ابن النّديم (438هـ)، **الفهرست**، تح: إبراهيم رمضان، ط:2 (1417هـ/1997م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص248؛ و: الزّركلي، **معجم المؤلّفين**، ج8، ص162.

3 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص88 إلى ص95.

4 – المرجع نفسُه، ص96 إلى ص117.

3 – مرحلة النّقد البياني: وقد اتّسم النّقد الأصوليّ في هذه المرحلة الممتدّة على طول القرن الخامس الهجريّ بدورانه على كتاب الشّافعيّ: (**الرّسالة**)؛ شرحا لمسائله، وتحقيقا لدلالاتها ومشكلاتها، وقد ظهرت ملامح النّقد –حينئذ– من خلال دلالة عناوين الكتب، وموضوعاتها، ومقدّماتها التي أفصحت عن الأغراض والمقاصد، وكذا مناهجها التي كثُر فيها استعارة عبارات الدّرس المنطقي[1].

4 – مرحلة النّقد التّنقيحيّ: ويوقّت الباحث لهذه المرحلة بدايات القرن السّادس، إلى غاية مطلع القرن السّابع الهجريّ؛ ابتداء بكتاب (**المستصفى**) الإمام أبي حامد الغزالي، وانتهاء بـ: (**تحقيق**) الشّيخ أبي الحسن؛ عليّ بن إسماعيل الأبياري.

وقد امتازت هذه المرحلة بتحقيق وتنقيح المباحث الأصوليّة، وتصفيتها ممّا علِق بها من مباحث ومسائل دخيلةً على الموضوع الأصوليّ الأصلي، كما امتازت بإسقاط المباحث المنطقيّة على مختلف أبواب وفصول الدّرس الأصولي؛ سواء من حيثُ التّقسيمات اللّفظيّة للمسائل، أو الحدودُ والتّعريفات ونقودُها المؤسّسُة على قوانين الجدل، و–أيضا– من حيثُ الاستدلالات الممزوجة بالطّرق المنطقيّة، واستعرض الباحثُ منهجيّة النّقد الأصوليّ في هذه المرحلة من خلال: دلالات عناوين الكتب وموضوعاتها، ودلالات مناهجها، وأغراض مقدّماتها[2].

5 – مرحلة النّقد المقصدي: ومجالها الزّمني يبتدئ من مطلع النّصف الثّاني من القرن السّابع الهجريّ؛ حتّى نهاية النّصف الثّاني من القرن الثّامن.

وقد ظهر جليّا في هذه المرحلة –يقرّر الباحثُ– بدايةُ التّأسيس للفقه المقصديّ ضمن المادّة الأصوليّة؛ وذلك من خلال عناوين الكتب المؤلّفة مثل كتاب (**قواعد الأحكام**)، للعزّ بن عبد السّلام[3]، وكذا من خلال طبيعة المواضيع المبحوثة، والمنهج المتّبع فيها، والغرض المقصود[4].

---

1 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص117 إلى ص127.

2 – المرجع نفسُه، ص127 إلى ص146.

3 – هو: الإمام الفقيه الشّافعيّ المجتهد، عزّ الدّين، عبد العزيز بن عبد السّلام، الملقب عند العلماء بسلطان العلماء، ولد ونشأ في: دمشق، من كتبه: (**الإلمام في أدلّة الاحكام**)، و(**قواعد الشّريعة**)، و(**الفوائد**)، و(**قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**)، وغيرُها، وتوفّي سنة: (660هـ)؛ **يُنظر**: محمّد بن شاكر الكتبي، **المصدر السّابق**، ج2، ص350–351؛ و: الزّركلي، **الأعلام**، ج4، ص21.

4 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص146 إلى ص160.

6 – مرحلة النّقد المنهجي: وهي مرحلة محدّدة بنهاية العقد الأخير من القرن الثّامن الهجري، وظهور الإمام الشّاطبي[1]، وقد أفرد الباحث فصولا مطوّلة للحديث عن منهج النّقد عنده[2].

تلك هي عصارة ما ذكره الأستاذ في الموضوع، وقد سجّل البحثُ على تلك المراحل جملة من الملاحظ نسوق منها ما يلي:

1 – التّداخل والاشتراك بين بعضها، كما بين المرحلة الثّالثة والرّابعة، حيث اتّسمتا بالكثير من الخصائص المتشابهة، ممّا يجعل الفصل بينها غيرُ ظاهر؛ لعدم وضوح الملامح التي تؤهّلها للاستقلال برتبة مرحليّة في نشأة النّقد الأصولي.

2 – وأمّا ذكره الأستاذ في اختصاص المرحلة الرّابعة المتعلّقة بتنقيح الدّرس الأصوليّ؛ فغير كاف –من وجهة نظر الباحث– في ذلك.

3 – ومن الملاحظات المسجّلة أيضا: ندرة الأمثلة التّطبيقيّة التي من شأنها أن تجلّي وتوضّح التّقسيمات النّظريّة التي سطّرها.

4 – وطغيان الحديث عن نشأة الدّرس الأصوليّ عموما في مقام الحديث عن نشأة النّقد، ممّا غيّب –إلى حدّ ما– تجلّيات ومظاهر تطوّر جانب النّقد في تلك المراحل.

ولم أقف –بحسب ما تيسّر لي الوقوف عليه– على دراسة أكاديميّة علميّة أخرى أُفردت للكلام عن تطوّر النّقد، أو الاعتراض الأصوليّ في المدوّنة الأصوليّة، باستثناء ما سيق ولخّص من كلام الدّكتور الحسّان شهيد.

ويبدو أنّ هذا اللّون من البحث ظلّ مندمجًا ضمن مباحث الأصول كما أشرنا –سابقا–، دون أن يُتناوَل كظاهرة معرفيّة ذات مسار تطوّري مستقل، وهو ما يعزّز الحاجة إلى تتبّع تشكّله، ورصد مراحله في ضوء ما تيسّر من نصوص أصوليّة.

وفي المطالب التّالية، نحاول أن نذكر طرفا ممّا يتعلّق بذلك الغرض.

المطلب الثّاني: الاعتراض الأصوليّ في البدايات الأولى لعلم الأصول

---

1 – سبقت ترجمته.

2 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص160.

لقد ارتبطت نشأة علم الفقه في عصر الصّحابة[1] -رضوان الله عنهم- ارتباطًا وثيقًا بالبدايات الأولى لتشكّل علم أصول الفقه[2]؛ حيث انبرى وتصدّى للفتيا في المسائل والنّوازل المختلفة بعضُ صحابة رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-، الذين سُلقوا على قواعد الأصول سليقة، وجُبلوا على مناهجها خليقة.

وقد تجلّت -بوضوح- في ثنايا تلك الفروع الفقهيّة العمليّة بعضُ المناهجُ[3] التي أُعملت في استنباطها، ووظّفت في استثمارها؛ إذ كان المجتهدون من الصّحابة يمارسون الاجتهاد وفق قواعد منهجيّة أصوليّة، وذلك قبل أن تدوّن تلك الأدوات في علمٍ مستقلّ.

ولمّا كان الاعتراض الأصوليّ ثمرةَ الاختلاف الأصوليّ والكلاميّ بالدّرجة الأولى؛ فإنّه لا مجال للحديث -في هذه المرحلة- عن الاعتراضات الأصوليّة وملامحها؛ لأنّ المنهجَ الأصوليَّ العامّ المسلوك في عمليّة الاجتهاد والفتيا -حينئذ- لم تتفرّق فيه أنظار الصّحابة، بل يكاد يكون منهجا مُجمعا عليه بينهم، وقد اعتمد ذلك المنهج على النّظر في كتاب الله لمعرفة حكم الحادثة، فإن لم يجدوا فيه حكما

---

1 – وقد كانت تلك الأحكام تؤخذ من صاحب الشرّيعة -صلّى الله يه وسلّم- مباشرة، ويرى الشّيخ مصطفى المراغيُّ وبعضُ أهل البحث أنّ رسول الله أوّل أصولي؛ لأنّه وظّف في الاستدلال الاجتهاديّ لبعض الأحكام بعضَ المناهج التي عدّها أهل الأصول فيما بعد من قواعده، وهو رأيٌ مبنيٌّ على مذهب جمهور الأصوليّين في تصحيحهم وقوعَ الاجتهاد من النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم-، ولعلّ في هذا الرّأي مبالغة ومُجازفة؛ لأنّه يجعلُ من القواعد الأصوليّة المقرّرة لاحقا؛ حاكمة على الوحي الإلهيّ السّابق، الكامن في نفس صاحب الشّريعة -صلّى الله عليه وسلّم-، ولو علّلوا وصفهم إيّاه -عليه السّلام- بكونه أوّلَ أصولي؛ بأنّه المصدرُ الأوّل لتلك الأصول والقواعد التي تقرّرت بعدُ لكان أسلم؛ **يُنظر**: هيثم عبد الحميد خزنة، **تطوّر الفكر الأصولي الحنفي: دراسة تطبيقيّة للأدلّة المختلف فيها**، رسالة ماجستير بإشراف: زين العابدين العبد محمّد النّور، قدّمت بكليّة آل البيت للدّراسات الفقهيّة والقانونيّة، عمّان، الأردن، نوقشت بتاريخ: 1997/12/12م، ص14، و: الحسّان شهيد، **الخطاب النّقديّ الأصولي: من تطبيقات الشّاطبي إلى التّجديد المعاصر**، ط:1 (1432هـ/2011م)، المعهد العالميّ للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ص292، و: مصطفى المراغي، **المرجع السّابق**، ج1، ص15.

2 – بل إنّ التّرتيب المنطقيَّ للأمور؛ ليقتضي سبقَ القواعد الأصوليّة في الوجود على الفقه. **يُنظر**: مصطفى سعيد الخنّ (1429هـ)، **دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله والاتّجاهات التي ظهرت فيهما**، ط:1 (1404هـ/1984م)، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، دمشق، سوريا، ص155.

3 – من ذلك مثلا: ما رواه الإمام مالك في كتاب الأشربة، من مقولة عليّ بن أبي طالب في عقوبة شارب الخمر، حينَ استشار عمرُ بن الخطّاب -رضي الله عنه- في الخمر يشربها الرّجل، فقال له عليّ بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين؛ فإنّه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، أو كما قال، فجلد عمر بن الخطّاب في الخمر ثمانين"، وظاهرٌ إعمال عليّ لقاعدة سدّ الذرائع، أو العمل بالمآل، وهما من قواعد الأصول، **يُنظر**: **المرجع نفسُه**، ص 155.

فزعوا إلى السّنة النّبويّة، فإن لم يجدوا فيها مطلَبهم انتقلوا إلى الاجتهاد من خلال إلحاق الأشباه بالأشباه، والأمثال بالأمثال، كلّ ذلك في ضوء المقاصد التي ثبت عندهم مراعاةُ الشّرع لها[1].

وقد ورد هذا المنهج على لسان كثير من الرّواة، فكان أبو بكر -رضي الله عنه- إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله؛ فإن وجد فيه ما يقضي بينهم؛ قضى به، وإن لم يكن في الكتاب، وعلم من رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- في ذلك الأمر سنّة؛ قضى به، فإن أعياه؛ خرج فسأل المسلمين فقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أنّ رسول الله قضى في ذلك بقضاء، فربّما اجتمع إليه النّفر كلُّهم يذكر من رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبيّنا، فإن أعياه أن يجد فيه سنّة من رسول الله؛ جمع رءوس النّاس وخيارهم فاستشارهم؛ فإن أجمع رأيُهم على أمر قضى به"[2]، وروي مثلُه عن غيره من الصّحابة.

على أنّه لا يمكن أن يُتصوّر وجودُ خلاف صريح بين الصّحابة في الأصول العامّة؛ لأنّها -حينئذ- لم تخرج بعدُ إلى الوجود، وإنّما كانت علوما راسخة بأنفسهم، موجودة في ضمائرهم، مرتكزة في طبائعهم، تجري معاني قواعدِها على ألسنتهم، وتدورُ مباحثُها في كلامهم وأقضيتهم، -رضي الله عنهم وأرضاهم- ، وقد أشار ابنُ خلدون إلى هذه المعاني؛ مبيّنا أنّ هذا العلم من الفنون المستحدثة في الملّة؛ لأنّ السّلف كانوا في غنى عنه؛ لامتلاكهم -من جهة- المقدرةَ اللّغوية، والتي عبّر عنها بالملكة اللّسانية، وهي تمكّنهم من استفادة المعاني من الألفاظ بسهولة ويُسر، ثمّ إنّهم -من جهة أخرى- نقَلَةُ الأخبار، ومصدرُ استنباط الأحكام[3].

ومع ما سيق في بيان حالهم من اتّساق منهجهم؛ فإنّ ذلك لا يُنافي اعتراض بعضهم -أحيانا- على بعض في بعض تفاصيل المنهج الاجتهادي، وإن اتّفقوا على خطّته العامّة كما أسلفنا، وقد ذكر

---

1 – **يُنظر**: ابن القيّم الجوزيّة (751هـ)، **إعلامُ الموقّعين عن ربّ العالمين**، تح: محمّد عبد السّلام إبراهيم، ط:1 (1411هـ/1991م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج1، ص49؛ و: محمّد الخضري بك (1345هـ)، **أصول الفقه**، ط:6 (1389هـ/1969م)، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر، ص6.

2 – رواه الدّارمي في المسند، المقدّمة، باب: الفتيا وما فيه من الشّدّة، عن ميمون بن مهران، رقم: (163)، قال محقّق الكتاب: "رجاله ثقات؛ غير أنّ ميمون بن مهران لم يدرك أبا بكر؛ فالإسناد منقطع"، **يُنظر**: الدّارمي (255هـ)، **المسند**، تح: حسين سليم أسد الدّاراني، ط1: (1412هـ/2000م)، دار المغني للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السعوديّة، ج1، ص262.

3 – **يُنظر**: ابن خلدون، **المصدر السابق**، ج1، ص575-576؛ و: صفوان الدّاودي، **أصول الفقه قبل عصر التّدوين**، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الأندلس الخضراء، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص25.

الجوينيّ في (**البُرهان**) أنّ الصّحابة "مع اختلاف مذاهبهم في مواقع الظّنون، ومواضع التّحرّي؛ ما كانوا ينكرون أصلَ الاجتهاد والرّأي، وإنّما كان بعضُهم يعترض على بعض، ويدعوه إلى ما يراه هو، ولو كان الاجتهادُ حائدا عن مسالك الشّريعة؛ لأنكره منهم منكر"[1].

ولعلّ من أوضح ما يُمثّل لاعتراضات الصّحابة بعضِهم على بعض: ما نُقل من جملة الاستدراكات التي أبدتها أمّ المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– على بعض الصّحابة، وهو ما يُعدّ شاهدًا مبكّرًا على حضور النّقد الاجتهاديّ في هذه المرحلة.

وقد تأسّس الكثير من تلك الاعتراضات الأصوليّة على المناهج الاجتهاديّة المعتمدة لديها، كمحاكمتها بعضَ الأحاديث النّبويّة لظواهر القرآن الكريم حال امتناع وتعذّر الجمع بينهما، وتفسيرِها ألفاظَ بعض الرّوايات بما جرى عليه استعمال رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– لمثل تلك الألفاظ في روايات أخرى، واستنادها في فهم بعض الرّوايات على مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، أو على ظروف وملابسات ورودها[2].

وأمّا إذا انتقلنا إلى عصر التّابعين، فقد كان اتّساعُ رقعة البلاد المسلمة، وتكثّر سواد الأمّة عمّا كان عليه الحالُ من قبل، وتفرّق كثير من الصّحابة في الأمصار، وحدوثُ الحوادث، وتجدّد النّوازل، واختلاط العربيّة بالألسن الأعجميّة من خلال الدّاخلين الجدد في الإسلام؛ أسبابا رئيسة في توسّع مجالات الاجتهاد عند التّابعين وتابعيهم[3].

وفي هذا السّياق اختلفت آفاقٍ الاجتهاد ومناهجُه عند التّابعين، وتعدّدت أنحاؤه؛ فمنهم من اعتمد منهاجَ المصلحة حال غياب النّص، ومنهم من سلك مسالك القياس، وجميعُ ذلك كان –لا جرم– يزيد في غناء المادّة الأصوليّة العلميّة والنّقديّة[4].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص14.

2 – ليلى رامي، **قراءة في استدراكات أمّ المؤمنين عائشة على روايات الصّحابة**، مجلّة إسلاميّة المعرفة، السّنة العاشرة، العدد 39، عام: 2005، ص215 وما بعدها.

3 – مصطفى سعيد الخنّ، **المرجع السّابق**، ص160.

4 – **يُنظر**: محمّد الحجويُّ الثّعالبي (1376هـ)، **الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، ط:1 (1416هـ/1995م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص389، و: محمّد الخضري بك (1345هـ)، **تاريخ التّشريع الإسلاميّ**، ط:1 (1427هـ/2006م)، دار التّوزيع والنّشر الإسلاميّة، القاهرة، مصر، ص107.

وخلال هذه الفترة؛ بدأت تبرُزُ ملامحُ منهجين رئيسين في عمليّة الاستنباط والاجتهاد؛ منهجٍ يرى التمسّك بالظّواهر أرفعَ الأصول مقاما، ولا يُعمل الرّأي والقياس إلّا لَماما، وقد عُرف أهلُه بـ: أهل الحديث في الحجاز[1]، ومن الأسباب التي دفعتهم إلى لتّمسك بالظّاهر: البيئة المكانيّة، وما أتيح لهم من ثروة شّرعيّة نقليّة موروثة عن رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– وأصحابه[2].

وأمّا المنهج الثاني؛ فهو مذهب أهل الرّأي بالعراق، وهو منهج يوسّع من مجالات إعمال الرّأي والقياس، ويرى أنّ الأحاديث النّبويّة خاضعةٌ لمقتضيات النّظر العقلي، وربما ردّ الحديث المخالفَ لتلك الضّوابط، وقد كان من الطّبيعيّ أن يكون لكلّ مدرسة اعتراضاتٌ أصوليّة على الأخرى في مناهجها الاستدلاليّة المختارة[3].

وفي عصر تابعيّ التّابعين؛ تمايزت –بشكل أكثرَ وضوحا– مناهجُ الاستنباط وقواعدُ استخراج الفُروع من الأصول، فتشكّلت –حينئذ– مدارسُ الأئمّة المجتهدين، وتقرّرت الأصولُ المرضيّة عندهم، وقد نصّ بعضُهم على جملة من مناهجه في الاجتهاد، كقول الإمام مالك: "فيه[4] حديث رسول الله، وقول الصّحابة والتّابعين، ورأيي، وقد تكلّمت برأيي، وعلى الاجتهاد، وعلى ما أدركتُ عليه أهلَ العلم ببلدنا، ولم أخرج من جملتهم إلى غيره"[5].

ونصّ الإمام مالك مصرّح ببعض الأصول والقواعد التي استند إليها في اجتهاداته واستنباطاته الفقهيّة، وهي :السنّة، وقولُ الصّحابة، وقول التّابعين، والرّأي والاجتهاد، وعملُ أهل المدينة.

وأمّا أبو حنيفة؛ فإنّه ينصّ –كذلك– على شيء ممّا يُمكنُ اعتبارُه منهجا أصوليّا عنده؛ إذ يقول: "إنّي آخذ بكتاب الله إذا وجدتُه، فما لم أجده فيه؛ أخذت بسنّة رسول الله والآثار الصّحاح عنه، التي

---

1 – محمّد إسماعيل شعبان (1443هـ)، **أصول الفقه تاريخُه ورجاله**، ط:1 (1401هـ/1981م)، دار المرّيخ، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص24.

2 – عبد الوهّاب أبو سليمان (1444هـ)، **الفكر الاصوليّ: دراسة تحليليّة نقديّة**، ط:1 (1403هـ/1983م)، دار الشّروق للنّشر والتّوزيع والطّباعة، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص69.

3 – **المرجع نفسُه**، ص69.

4 – يُريد كتابه: (**الموطّأ**).

5 – وقد نقل هذا القولَ القاضي عياض في (**ترتيب المدارك**)، **يُنظر**: عياض بن موسى، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، ج2، ص73.

فشَت في أيدي الثّقات عن الثّقات، فإذا لم أجد في كتاب الله، ولا سنّة رسول الله؛ أخذت بقول أصحابه من شئتُ، وأدع قولَ من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم"[1].

ومن المرجح أنّ فترة التّابعين وتابعيهم تُعدّ أبرز الفترات التي يمكن عبرَها التّأريخ للاعتراض الأصوليّ الواضح الصّريح، وذلك من خلال تلك المناظرات والمحاورات التي وقعت بين روّاد المدرستين، أو بين بعضِ المنتسبين إلى المدرسة نفسِها، و-أيضا- من خلال المراسلات العلميّة التي كانت تجري بين بعض الأعلام المجتهدين في قضايا مختلفة من أصول الفقه.

وقد كان لتلك المناظرات والمراسلات تجلّيات وصورٌ حُفظ لنا بَعضُها مكتوبا، ويُحكى بعضُها الآخرُ ويُذكر في مجالس الدّرس، واشتهرت في هذا الباب مناظرات أبي حنيفة في الذبّ عن بعض مناهجه في الأصول[2]، ومراسلات اللّيث ومالك التي سبقت الإشارة إليها.

فالحاصل أنّ عدم تدوين أصول الفقه لم يمنع ظهور الاتّجاه النّقديّ في ميدانه، من خلال الاعتراضات والمخالفات الأصوليّة بشكل عام، وإنّ النّاظر في التّراث الفقهيّ؛ ليلحظ غناه وزخرَه بالبعد النّقديّ القائم على مراجعة الأصول والقواعد المستثمرة في الاجتهاد.

وقد ورد الاعتراضُ الأصوليّ في هذه الفترة الزّمنيّة -قبل تدوين علم أصول الفقه- ضمن سياقين؛ أوّلها: تلك المناظرات والمحاورات العلميّة التي كانت تجري بين بعض العلماء المبرّزين في القضايا الأصوليّة المختلفة، سواء من خلال تجلّياتها المكتوبة كما أشرنا، كبعض المراسلات العلميّة المُتبادلة بين أولئك الأعلام، أو من خلال التّناظر الشّفهيّ في المجالس الجداليّة التي كانت تُعقد لذلك الغرض، كما كان بعضُ الاعتراض الأصوليّ متضمّنا في المناقشات الفقهيّة التّفريعيّة[3]، وهذا هو السّياق الثّاني.

---

1 – ونُقل في هذا الباب أقوال أُخرى عن أئمّة الأمصار، **يُنظر**: الحسين بن عليّ الصَّميري (436هـ)، **أخبار أبي حنيفة وأصحابِه**، ط: 2 (1405هـ/1985م)، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ص20، و: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج15، ص502، و: محمّد إسماعيل شعبان، **المرجع السّابق**، ص25.

2 – قال أبو مطيع البلخيّ: "كنت جالسا مع الإمام أبي حنيفة في جامع الكوفة، فدخل عليه سفيان الثّوري، ومقاتل بن حيّان، وحمّاد بن سلمة، وجعفر الصّادق، وغيرهم من الفقهاء، فكلّموا أبا حنيفة وقالوا: بلغنا أنّك تكثر من القياس في الدّين، وأوّل من قاس إبليس، فناظرهم الإمام يوم الجمعة من بكرة النّهار إلى قُرب الزّوال"؛ **يُنظر**: عبد الرّزّاق عفيفي (1416هـ)، **حياة أبي حنيفة**، ط: (1350هـ)، المطبعة السّلفيّة ومكتبتها، مصر، ص166-167.

3 – يُنظر: ابنُ خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص578، و: عبد الكريم زيدان (1435هـ)، **الوجيز في أصول الفقه**، ط:6 (1981)، مؤسّسة قرطبة، ص16.

لقد كان مصبّ الاعتراض الأصوليّ في هذه الفترة هو أمّهات المسائل، وكليّات مناهج الاستنباط، وذلك كعمليّة القياس، وعمل أهل المدينة، وغيرها من كُبريات القضايا الأصوليّة، ومرجعُ ذلك حرصُ كلّ واحد من المجتهدين على إثبات أصول نفسِه التي يعتمد عليها في الاستنباط.

وقد تمظهَر الاعتراض الأصوليّ –حينئذ– بمظهره الأصليّ البسيط، المسنود بأدلّته الشّرعيّة من المنقول ومدارك العقول، والخالي من تعقيدات المناطقة والجدليّين وعلماء الكلام، التي التبست –لاحقا– بمسائل الأصول، كما كان بعيدا كلّ البعد عن المحاورة والمباحثة في تفاريع المسائل وتفاصيلها.

ويلحظ المُطالع لبعض مواقع الاعتراض الأصوليّ في هذه الفترة التزام المعترضين بالأدب وأخلاقيّات النّقاش، وحسنَ القصد إلى تحقيق الحقّ والصّواب، واجتنابَ التّعصّب والانتصارِ للذّات، كما يلحظ وضوحَ منهج عرض الاعتراض والاستدلال عليه من خلال تحديد محلّ النّزاع وتحريره، والاستدلال عليه وتعليله[1]، قال الشّيخ أبو زهرة عن رسالة مالك للّيث: "والرّسالة فوق ذلك أدب جمّ، وبحث قيّم، ومودّة صادقة، ومخالفة في طلب الحق هادية، لا لجاجة فيها ولا خصام، بل محبّة وولاء ووئام"[2].

المطلب الثّالث: الاعتراض الأصوليّ عند الإمام الشّافعي

لقد أخرج الإمامُ الشّافعيّ موضوعات أصول الفقه إلى الوجود، بعدما كانت مباحثُه وقواعده متناثرة في السّلائق والصّدور، متفرّقة في بعض أجزاء الكتب والسّطور[3]، وذلك من خلال كتابه: **(الرّسالة)**، الذي وقّت فيه الكثيرَ من الاعتراضات الأصوليّة، ممّا يمكّننا من استقراء خصائصها التي كانت ماثلة في الفكر الأصوليّ الشّافعيّ في تلك الفترة.

---

1 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص95.

2 – محمّد أبو زهرة (1394هـ)، **مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ط:2 (د س ط)، دار الفكر العربي، ص141.

3 – يعبّر بعض الباحثين عند إثارتهم الكلامَ عن دور الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيّ في تأسيس هذا الفنّ بكلمة: **الوضع**؛ فيقولون: أنّ الإمام الشّافعيّ هو أوّل من وضع علم أصول الفقه، غير أنّ بعض أهل البحث يرى أنّ التّعبير بالوضع عرضة للاختلاف والنّقاش؛ باعتبار أنّ هذا المصطلح (الوضع) يُفهم منه كونُ الإمام الشّافعيّ مُبتدعَ هذا الفنّ ومُكتشفه، إلّا أنّ الواقع لا يتّفق مع هذا الاقتضاء؛ لأنّ مناهج الاستنباط صاحبت الفقه بدءاً من عصر الصحابة، إلى زمن الشّافعي، لذا؛ فإنّ التّعبير الأسلم الذي لا يورّثُ أيّ إشكال أو نقد هو التّعبير الذي جنح إليه قدماء المحقّقين، كالإمام الجويني، والإمام الرّازي، وابن خلدون، وهو القول بأنّ الشّافعيّ –رحمه الله– هو أوّل من دوّن هذا العلم وأخرج قواعده؛ **يُنظر**: محمّد سعيد رمضان البوطي، (2012/03/13م)، **الإمام الشّافعي وأثره في منهج الفكر السّليم**، تمّ الاطلاع عليه في: (2019/3/4م)، رابط الموقع: .www.naseemalsham.com

ولتحقيق تلك المقاصد؛ انتخب البحث بعضَ النّماذج المتضمّنة لبعض الاعتراضات الأصوليّة التي أبداها الإمام الشّافعيّ في كتابيه: (**الرّسالة**)، و(**الأمّ**)؛ فأمّا أنموذج (**الرّسالة**)؛ فهو اعتراضاته الأصوليّة على القول بترك الاحتجاج بالسّنن إذا خالف ظاهرُها القرآن، وذلك بالاستناد على دعوى نسخ السّنة بالقرآن، أو دعوى محاكمة السّنن إلى ظواهر القرآن، وإبطال ما خالفَها منها، وقد اضطررت لإثبات بعض نصوص الشّافعيّ -على طولها- لتشهدَ على ملامح وخصائص الاعتراض الأصوليّ في هذه المرحلة، وأمّا أنموذج (**الأمّ**)؛ فهو اعتراضاته على أصل العمل عند مالك، وفيما يأتي فقرات من كلام الشّافعيّ عن الموضوعين، المثبتِ في الموضعين.

قال الشّافعي -رحمه الله- في مسألة نسخ السّنّة بالقرآن: "لا يقول هذا عالم، قال: ولِم؟، قلت: إذا كان الله فرض على نبيّه اتّباع ما أنزل إليه، وشهد له بالهدى، وفرض على النّاس طاعَته، وكان اللّسان -كما وصفت قبل هذا- محتملا للمعاني، وأن يكون كتابُ الله ينزل عامّا يراد به الخاصّ، وخاصّا يُراد به العامّ، وفرضا جملةً بيّنه رسول الله، فقامت السنّة مع كتاب الله هذا المقام؛ لم تكن السنّة لتخالف كتاب الله، ولا تكون السنّة إلّا تبعا لكتاب الله، بمثل تنزيله، أو مبيّنة معنى ما أراد الله، فهي بكل حالّ متّبعةٌ كتابَ الله"[1].

فيُلاحظ من خلال النّص تشديدُ الإمام الشّافعيّ الاعتراض على دعوى إمكانيّة نسخ السّنّة بالقرآن، فحكم بأنّ مثل هذا الكلام لا يُنسب إلى من يوصف بأنّه عالم؛ لأنّها دعوى واسعة قد تُتّخذ ذريعة لردّ الخاصّ من السّنّة، بدعوى نسحها بالعامّ من القرآن، وهذا مفض لتعطيل السّنن، وترك العمل بها؛ ولذلك أجاب الشّافعيّ -رضي الله عنه- ببيان موقف السّنة من القرآن، وعلاقتِها به؛ ليسوق الشّافعيّ بعد ذلك -جوابا على طلب سائلِه- بعضَ الحجج والأدلّة الدّالة على ما قرّره من مقام السّنّة من القرآن الكريم، وأنّها مفسّرة لمعناه، مبيّنة لمجمله، مخصّصة لعامّه[2].

---

1 – محمّد بن إدريس الشّافعي (204هـ)، **الرّسالة**، تح: أحمد محمّد شاكر، ط:1 (1358هـ/1940م)، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبي، مصر، ج1، ص222.

2 – جاء في ذات السّياق من كتاب (**الرّسالة**): "قال: أفتوجدني الحجّة بما قلتَ في القرآن؟؛ فذكرتُ له بعضَ ما وصفتُ في كتاب: السنّة مع القرآن، من أنّ الله فرض الصّلاة والزّكاة والحجّ، فبيّن رسول الله كيف الصّلاة، وعددَها، ومواقيتها، وسننَها، وفي كم الزّكاةُ من المال، وما يسقط عنه من المال ويثبت عليه، ووقتها، وكيف عملُ الحجّ، وما يُجتنب فيه ويباح، قال: وذكرت له قول الله -تعالى- ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المَائِدَة : 38]، وأنّ رسول الله لمّا سنّ القطع على من بلغت سرقتُه ربعَ دينار فصاعدا، والجلد على الحرّين البِكرين، دون الثّيّبين الحرّين والمملوكين؛

ثمّ يُورد الشّافعيّ اعتراضا في الموضوع فيقول: "أفتجد حجّةً على من روى أنّ النّبي قال: ما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله؛ فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله، فقلت له: ما روى هذا أحدٌ يثبت حديثُه في شيء صغُر ولا كبُر؛ فيقال لنا: قد ثبّتم حديثَ من روى هذا في شيء، وهذه -أيضا- رواية منقطعة عن رجل مجهول[1]، ونحن لا نقبل مثل هذه الرّوايةِ في شيء، قال: فهل عن النّبيّ روايةٌ بما قلتم؟، فقلت له: نعم؛ أخبرنا سفيان قال: أخبرني سالم أبو النّضر، أنّه سمع عبيد الله بن أبي رافع يحدّث عن أبيه، أنّ النّبيّ قال[2]: لا ألفينّ أحدَكم متّكئا على أريكته، يأتيه الأمر من أمري، ممّا أَمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتّبعناه"[3].

وأمّا المثال الثّاني؛ فاعتراضاته على مالك في كتابه: **(الأمّ)**، فيما يتعلّق بمسألة عمل أهل المدينة، وزعمُه أنّ مالكا يُخالف الأحاديث والآثار تمسّكا بالعمل الذي عسُرَ على الإمام الشّافعيّ ضبطُ معناه ومفهومِه، يقول: "فرويتم في هذا الكتاب[4] عن النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- حديثا صحيحا ثابتا، وحديثين عن عمر بن الخطّاب[5]، ثم خالفتموها كلَّها، فقلتم في كلّ واحد منها: لا يُقضى بها على

دلّت سنّة رسول الله على أنّ الله أراد بها الخاصّ من الزّناة والسّراق، وإن كان مخرجُ الكلام عامّا في الظّاهر على السّراق والزّناة"، **يُنظر**: الشّافعي، **الرّسالة**، ج1، ص222.

1 – ذكر البيهقيّ أنّ الشّافعيّ كأنّه أراد بالمجهول حديث خالد بن أبي كريمة، والحديثُ المقصود: ما رواه خالد، عن أبي جعفر، عن رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- أنّه دعا اليهود فسألهم؛ فحدّثوه حتى كذبوا على عيسى -عليه السّلام-، فصعد النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- المنبر، فخطب النّاس فقال: "إنّ الحديث سيفشوا عنّي؛ فما أتاكم عنّي يوافق القرآن فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن فليس عنّي"، **يُنظر**: أبو بكر البيهقي (458هـ)، **معرفة السّنن والآثار**، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، ط:1 (1412هـ/1991م)، جامعة الدّراسات الإسلاميّة، كراتشي، باكستان، و: دار قتيبة، دمشق-بيروت، و: دار الوعي، حلب-دمشق، و: دار الوفاء، المنصورة-القاهرة، ج1، ص117؛ و: السّيوطي (911هـ)، **مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسّنّة**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط:3 (1407هـ/1987م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص36.

2 – رواه التّرمذيّ في سننه: كتاب العلم، رقم: (2587)، و: أبو داود في السّنن: كتاب السّنّة، رقم: (3989).

3 – الشّافعي، **الرّسالة**، ص222-223.

4 – يقصد كتاب الأقضية من الموطّأ.

5 – أمّا حديث النّبيّ -عليه السّلام-؛ فهو ما روى بعضُ الرّواة عن أبي هريرة، من أنّ رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- قال: "لا يمنع أحدُكم جارَه أن يغرز خشبَته في جداره"، وأمّا حديثا عمر؛ فالأوّل ما رواه من قوله: "والله ليمرّن به، ولو على بطنك؛ فأمر عمر أن يمرّ به"، في قصّة الضّحّاك الذي ساق خليجا له، وأراد أن يمرّ في أرض محمّد بن مَسلمة فأبى؛ والثّاني: ما رواه مالك، عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه، أنّه كان في حائط جدّه ربيعٌ لعبد الرّحمن بن عوف، فأراد عبد الرّحمن أن يحوّله إلى ناحيةٍ من الحائط هي أقرب إلى أرضه، فمنعه صاحب الحائط، فكلّم عبدُ الرّحمن بن عوف عمرَ بن الخطّاب، فقضى لعبد

النّاس، وليس عليها العمل، ولم تروا عن أحد من النّاس -علمتُه- خلافها، ولا خلاف واحد منها، فعمل من تعني؟؛ تخالف به سنّة رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-، فينبغي أن يكون ذلك العمل مردودا عندنا، وتخالف عمر مع السنّة؟؛ فينبغي أن يكون ذلك العمل مردودا من وجهين؛ لأنّه يضيقُ خلافُ عمر وحده، فإذا كانت معه السنّة؛ كان خلافُه أضيق، مع أنّك أحلت على العمل، وما عرفنا ما تريد بالعمل إلى يومنا هذا، وما أُرانا نعرفه ما بقينا"[1].

وبعد إثبات هذا النّماذج والأمثلة الواردة في كتابي: **(الرّسالة)** و**(الأم)**؛ يمكن اختصارُ خصائص الاعتراض الأصوليّ عند الشّافعيّ:

1 – يظهر -بجلاء لا خفاء معه- من خلال كلام الشّافعي؛ أنّ مقاصد الاعتراض الأصوليّ عنده راجعة إلى الانتصار للحقّ والدّفاع عنه، ومجانِبةٌ لمقصد الغلبة والانتصار للنّفس؛ لذلك كان الإمامُ -رضيّ الله عنه- يقول: "ما ناظرتُ أحدا فأحببت أن يُخطئ"[2].

2 – ويُبدي اعتراضه -عموما- بأسلوب يتّسم باللّين والهدوء، بعيدا عن الشّدّة في المحاورة، والقسوة في المناظرة، سواء في العرض أو الاستدلال.

3 – يناقش الإمامُ الشّافعي الاعتراضات الأصوليّة بمنهج التّباحث والحوار وفق أسلوب الفنقلة، المنتمي إلى الطّريقة الجدليّة، إلّا أنّه بعيد عن الإغراق في الجدل، وسالمٌ من تعقيدات الأساليب الفلسفيّة الكلاميّة والمنطقيّة التي التبست بالدّرس الأصوليّ لاحقا.

ويرى شيخ الأزهر -سابقا-، مصطفى عبد الرّزاق؛ أنّ النّظر الفلسفيّ في رسالة الشّافعيّ كان حاضرا، من خلال ضبط الاستدلالات التّفصيليّة بأصول تجمعُها[3]، قال الشّيخ محمّد أبو زهرة: "وإذا

الرّحمن بن عوف بتحويله، والحديث والآثار المسوقة رواها عن روّاتها مالك في الموطّأ في كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، أرقام: (2896-2697-2698).

1 – محمّد بن إدريس الشّافعي (204هـ)، **الأمّ**، تح: رفعت فوزي عبد المطّلب، ط:1 (1422هـ/2001م)، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة، مصر، ج8، ص640.

2 – ابن أبي حاتم الرّازي (327هـ)، **آداب الشّافعيّ ومناقبه**، تح: عبد الغنيّ عبد الخالق، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص68.

3 – مصطفى عبد الرّزاق (1366هـ)، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ط: (2011م)، دار الكتاب المصريّ واللّبناني، القاهرة- بيروت، ص337.

كان علم الكلام في عصر الشّافعيّ قائما على تعاليم المعتزلة وأساليبهم؛ فقد أبغض الشّافعيّ ذلك العلم واستنكر الاشتغال به؛ لأنّه لا يُفهم منه إلّا الصّورة التي رآها المعتزلة"[1].

4 – يسنُد الإمامُ اعتراضاتِه إلى حججها المتنوّعة، من السّمع المنقول ومدارك العقول؛ بُغية توحيد أصول الاستدلال الفقهيّ، وتضييق دائرة الاختلاف فيه؛ باعتباره المقوّم للمعرفة الفقهيّة؛ ولذلك تعلّق الاعتراض الأصوليّ في هذه الفترة –أيضا– بكبريات قواعد الأصول، كما وضّحَته النّماذج.

5 – إنصافُه التّام للمعترَض عليه؛ فيسوق أقواله متبوعةً بأدلّتها وحججها، ثمّ يعود عليها بالنّقض في أسلوب العلماء، ولهجة الحكماء، كما يُلاحَظ تصريحَه بأسماء المعترَض عليهم –أحيانا–، كما صنع مع الإمام مالك.

المطلب الرّابع: الاعتراض الأصوليُّ بعد الشّافعي

ثمّ انصبّ جهد الأصوليّين في الأزمنة المتلاحقة القريبة من زمن الشّافعيّ على شرح وبيان مقرّراته، وضلّ الأمر كذلك؛ حتّى جاء القاضيان: قاضي أهل السنّة الباقلّاني، وقاضي المعتزلة عبد الجبّار، الذَين تبوَّءا مكانةَ التّجديد في علم الأصول بعد الشّافعي؛ فجدّدا هذا الفنّ، ووسّعا أبوابه ومباحثه.

وقد لخّص ذلك الإمام بدر الدّين الزّركشيُّ في مقدّمه كتابه: **(البحرُ المحيط)**؛ فقال: "حتّى جاء الإمامُ المجتهد، محمّد بن إدريس الشّافعي؛ –رضي الله عنه– فاهتدى بمناره، ومشى إلى ضوء ناره، فشمّر عن ساعد الاجتهاد، وجاهد في تحصيل هذا الغرض السَّنِيّ حقّ الجهاد، وأظهر دفائنه وكنوزَه، وأوضح إشاراته ورموزَه، وأبرز مخبّآته وكانت مستورة، وأبرزها في أكمل معنى وأجمل صورة، حتى نوّر بعلم الأصول دجى الآفاق، وأعاد سوقَه بعد الكساد إلى نفاق، وجاء من بعدَه فبيّنوا وأوضحوا، وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنّة أبو بكر بن الطيّب، وقاضي المعتزلة عبد الجبّار، فوسّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى النّاس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرّروا وقرروا، وصوّروا"[2].

---

1 – محمّد أبو زهرة (1394هـ)، **الشّافعي: (حياته وعصرُه، آراؤه وفقهُه)**، ط: (د س ط)، دار الفكر العربي، 51؛ و: عبد السّلام بلاجي، **تطوّر علم أصول الفقه وتجدُّده وتأثُّره بالمباحث الكلاميّة**، ط:1 (1430هـ/2010م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص69.

2 – بدر الدّين الزّركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص4-5.

لقد شهد الاعتراضُ الأصوليّ في هذه المرحلة تطوّرات ملحوظة في شكله ومضمونه، وذلك تبعا لما سجّله علم أصول الفقه في هذه الفترة من تقدّم وتفوّق بارزَين؛ وإذا رُحنا نتلمّح أهمّ خصائص الاعتراض الأصوليّ في كتب القاضيين؛ فإنّ ذلك يمكنُ إيجازه فيما يلي:

1– أنّهما جعلا مدوّناتهما الأصوليّة ساحةً لإدارة النّزاعات التي لا تنتمي بالأصالة إلى ميدان أصول الفقه، كالاعتراضات المنطقيّة، والكلاميّة، والفلسفيّة، وذلك نتيجة إقحام كثير من الموضوعات الكلاميّة والمنطقيّة ضمن مباحث الأصول، والاستناد عليها في إيراد الاعتراض ودفعه.

فأضحى علم الكلام وعلم المنطق من أهمّ أدوات الاعتراض في أبواب الأصول، فكتاب القاضي أبي بكر الباقلانيّ –مثلا– الموسوم بـ: **(التّقريب والإرشاد)**؛ يمتاز عن كتاب القاضي عبد الجبار: **(العمد)** بخلوّه عن قواعد المعتزلة الأصوليّة؛ إلّا أنّ الباقلّانيّ اهتمّ فيه بالاعتراض على قواعد الاعتزال التي لها علاقة بأصول الفقه، كالقول بالتّحسين والتّقبيح العقليّين، ووجوب الأصلح على الله، وخلق العباد أفعالهم وغيرها[1].

2 – ظهور الاعتراضات في التّفريعات بدأ مع مدوّنات القاضيين، فلم يعُد الاعتراض قاصرا على أمّهات القواعد وكبريات الأدلّة، بل تجاوز ذلك ليشمل الاعتراض على المسائل الفرعيّة المتعلّقة بالجزئيّات التّفصيليّة؛ فأثيرت الكثير من الاعتراضات في شرائط المسألة الأصوليّة وتفاريعها، ثمّ تجاوز ذلك ليحضُر الاعتراضُ في المقدّمات الممهّدات للمسائل، كالحدود، وإيراد الاعتراضات عليها، توسّلا بقوانين علم المنطق وقواعده.

3 – تأثّر النّظر الاصوليّ في هذه المرحلة بالمذهبيّة الفقهيّة من جهة، والمرجعيّة الكلاميّة من جهة أخرى، وأضحى الانتصار للمدارس والأئمّة في الفروع والكلام غايةً وبُغية في الكتابة الأصوليّة، واستُثمر ذلك في التّأسيس للكثير من الاعتراضات في المدوّنات الأصوليّة[2].

4 – الإسهاب والإطناب والغلوّ في توليد المباحث والمسائل الأصوليّة، واستتبَع ذلك كثرةُ الاعتراضات الأصوليّة، وظهورُ منهج الافتراض فيها؛ "فانحصر الدّرس الأصوليُّ –بذلك– في جدليّة المصيب والمخطئ، والمتفوّق والمتفوَّق عليه، والغالب والمغلوب، وهذا كلّه كان سببا في ظهور مباحث

---

1 – أبو بكر الباقلّاني، **المصدر السّابق**، ج1، ص102.

2 – يُنظر: الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص 122؛ و: عبد السّلام بلاجي، **المرجع السّابق**، ص82.

جدليّة خاصّة أثبتها الجدليّون ضمن مواد الدّرس الأصولي، كالاعتراضات في باب العلل، والقوادح في القياس، بل إنّ عددا من الأصوليّين في هذه المرحلة أفرد علم الجدل بتصنيف خاصّ"[1].

5 – طغيان الطّريقة الجدليّة في تقرير الاعتراض، والاستدلال عليه، يقول الدّكتور الحسّان شهيد: "وإنّ تمّ التّنبيه على حضور البعد الحواريّ بأبعاده التّعليميّة، والتّحقيقيّة، والتّناظريّة، في المرحلة التّقعيديّة من كتاب (**الرّسالة**)؛ في صورة السّؤال والجواب، أو ما يُعرف بأسلوب الفنقلة؛ إلّا أنّ هذا الأسلوب قد تطوّر بشكل سلبيّ بتحوّله إلى صور جدليّة سجاليّة بين الأصوليّ المصنّف والمعترِض على مسائله؛ إمّا بصورة حقيقيّة، أو وهميّة، غابت معها الغاية الجوهريّة من دراسة علم الأصول، المتمثّلة في تفعيل الاجتهاد والتّطبيقات الفقهيّة"[2].

أمّا بعد عصر القاضيين؛ فلم يتغيّر الاعتراض في منهجه العامّ أو في أدواته عمّا كان عليه عندهما، حيثُ تبارى فيه النّظّارُ –وفق مسلك القاضيين–، فمن مُكثر منه، ومن مقلّ، قال الزرّكشي: "ثمّ جاءت أخرى من المتأخّرين، فحجّروا ما كان واسعا، وأبعدوا ما كان شاسعا، واقتصروا على بعض رؤوس المسائل، وكثّروا من الشّبه والدّلائل، واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفرق، وتركوا أقوال من لهذا الفنّ أصّل، وإلى حقيقته وصل، فكاد يعود أمره إلى الأوّل، وتذهب عنه بهجة المعوّل"[3]، وبقي واقع الأصول على هذا الحال حتّى جاء الإمام البارع، المجدّدُ لمسائل هذا الفنّ مباحثه، أبو إسحاق الشّاطبي؛ يقول الشّيخ درّاز: "وقد وقف الفنُّ منذ القرنِ الخامسِ عند حدود ما تكوّن منه في مباحث الشّطر الأوّل، وما تجدّد من الكتب بعد ذلك دائرٌ بين تلخيص وشرح، ووضعٍ له في قوالب مختلّة، وهكذا بقي علمُ الأصول فاقداً قسماً عظيماً، وهو شطر هذا العلم الباحثِ عن أحد ركنيه، حتّى هيّأ الله –سبحانه وتعالى– أبا إسحاق الشّاطبي في القرن الثّامنِ الهجري؛ لتدارك هذا النّقص، وإنشاء هذه العمارةِ الكبرى في هذا الفراغِ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم"[4].

---

1 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص124.

2 – المرجع نفسُه، 123.

3 – الزّركشي، **البحرُ المحيط**، ج1، ص5-6.

4 – أبو إسحاق الشّاطبي (790)، **الموافقات في أصول الشّريعة**، تح: عبد الله درّاز، ط: (1995م)، المكتبة التّجاريّة، القاهرة، مصر، مقدّمة المحقّق، ص6.

المبحث الرّابع: أسباب ظهور الاعتراض الأصولي

تمهيد

المطلب الأوّل: الاختلاف في المناهج الأصوليّة

المطلب الثّاني: الاختلاف في المرجعيّة المذهبيّة الفروعيّة

المطلب الثّالث: طبيعة ميدان الاعتراض وشخصيّة المعترض

المطلب الرّابع: الاختلاف في مسائل الأحنبيّ الدّخيل على قضايا الأصيل

المبحث الرّابع: أسباب ظهور الاعتراض الأصولي

تمهيد

تكشفت الثّروة الأصوليّة الموروثَة عن غنى نقديّ معتبر، وما فتئ العلماء يعترض بعضُهم على بعض في شتّى المقرّرات الأصوليّة منذ بزوغ فجر هذا الفنّ، وتلك ظاهرة طبيعيّة ناتجة عن تفاوت الأنظار، واختلاف مدارك العقول.

وإذا كان تطوّر هذا العلمِ قد أسهم في نشوء الاعتراضات الأصوليّة وتطوّرها شكلا ومضمونا؛ فقد كان لتلك الاعتراضات الأثرُ البالغ -أيضا-في غناء هذا العلم وثرائه، وتشعّب مسائله وقضاياه، وإنّ ذلك -لا ريبَ- ليستحثّ النّظر على محاولة التّعرّف على الأسباب التي تفاعلت مع الاعتراض الأصوليّ وجودا، ثمّ تطوّرا ونشأة.

وإنّ الوُقوف على الدّواعي والأسباب التي أدّت إلى ظهور الاعتراضات؛ يفرضُ على الباحث تتبُّعا تاريخيّا لبدايات قضايا الأصول وتطوّرِها عبر الحِقَب؛ حيثُ يُقرّرُ هذا السّياق التّاريخيّ أنّ تلك الدّواعي والأسباب اختلفت تبعا لاختلاف تلك المراحل التي تطوّر الاعتراض من خلالها في الفكر الأصوليّ، وقد لاح للباحث أنّ أهمّ ما يمكن أن يُعدّ من ذلك أربعة: أسباب طبيعيّة، وأخرى علميّة، وثالثة مذهبيّة، وأخيرة منهجيّة.

فإذا تأسّس ذلك؛ فإنّه يُمكن القولُ أنّ من أهمّ الأسباب التي أفضت إلى ظهور الاعتراضات في ميدان الأصول ما يلي:

المطلب الأوّل: اختلاف المناهج الأصوليّة

إنّ طبيعة المادّة المدروسة هي ما يحدّد المنهج العلميّ في بحثها، والمنهج الأصوليّ لا يخرج في مصدريّته عن عناصر اللّغة، ومقاصد التّشريع وموارده، ومن المعلوم بداهة أنّ وحدة المصدر التّشريعيّ تستلزم وحدة المنطق والمنطلق الذي ينتظم نصوصَه وروحَه ومقاصده العامّة؛ إلّا أنّ تلك الوحدة لم تمنع من تعدّد المناحي الاجتهاديّة، والمناهج الأصوليّة لدى المجتهدين؛ فالمقصود بالمناهج الأصوليّة: جملة القواعد العامّة، والمعايير العلميّة، والبحوث الاستدلاليّة، التي يَتوصّل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام من الأدلّة، وقد كان اختلاف المجتهدين في تلك المناهج أحدَ أهمّ الأسباب التي أثارت لديهم جملة من الاعتراضات

الأصوليّة المختلفة؛ فكان للنّقد الأصوليّ –حينئذ– أبعادٌ علميّة راجعة إلى الاختلاف في المناهج الأصوليّة، قبل أن تكون له أبعاد مذهبيّة مرجعيّة كما سيأتي[1].

ولعلّ من أوضح ما يُبرز انتهاضَ الاختلاف في المسالك الاجتهاديّة أو المناهج الأصوليّة سببا في ظهور الاعتراض الأصوليّ منذ البدايات الأولى لهذا العلم: مراسلات الإمامين: اللّيث، ومالك، ورسالة الإمام الشّافعي؛ فأمّا مراسلات اللّيث ومالك، والتي أبدى فيها كلّ منهما اعتراضاته الأصوليّة على المنهج الأصوليّ المنتخب عند الطّرف الآخر؛ فقد كان المثَار الأوّل لتلك الاعتراضات هو الاختلاف العلميّ بينهما في مسالك الاستنباط، وقد ظلّ ذلك الاختلافُ –بعد ذلك– داعيةَ الاعتراض الأوّل في قضايا هذا العلم إلى حين استقلاله بالتّأليف، ثمّ احتدّ الاعتراض بعد ذلك.

وبغية التّمثيل لسببيّة الاختلاف في المناهج الأصوليّة في قيام الاعتراض الأصوليّ؛ أسوق –في هذا السّياق– أُنموذجا من تلك المحاورات والمراسلات العلميّة الأصوليّة التي وقعت بين: اللّيث بن سعد، ومالك بن أنس، فيما يتعلّق بأصل عمل أهل المدينة، حيث نقل إلينا التّراث رسالة مالك إلى اللّيث، وجواب اللّيث على مالك.

أمّا رسالة مالك؛ فقد تضمّنت اعتراضَه على اللّيث في عدم اعتماده على أصل عمل أهل المدينة، وترك الرّجوع إليه في الاستدلال، وممّا جاء في هذه الرّسالة: "اعلم –رحمك الله– أنّه بلغني أنّك تُفتي النّاس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة النّاس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة مَن قبَلك إليك، واعتمادهم على ما جاءهم منك؛ حقيق بأن تخاف على نفسك، وتتّبع ما ترجو النّجاة باتّباعه؛ فإنّ الله –تعالى– يقول في كتابه: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [التَّوْبَة : 100]، وقال –تعالى–: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ١٧ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٨﴾ [الزُّمَر : 17 - 18]؛ فإنّما النّاس تبعٌ لأهل المدينة؛ إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأُحلّ الحلال وحُرّم الحرام إذ رسول الله بين أظهرهم،

---

1 – **يُنظر**: فتحي الدّريني (1434هـ)، **المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرّأي في التّشريع الإسلامي**، ط:2 (1405هـ/1985م)، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، دمشق، سوريا، ص27 وما بعدها، و: الحسّان شهيد ، **نظريّة النّقد الأصولي عند الإمام الشّاطبي**، ص84.

يحضرون الوحي والتّنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسُنّ لهم فيتّبعونه، حتى توفاه الله، واختار له ما عنده – صلوات الله عليه ورحمته وبركاته–، ثمّ قام مِن بعدِه أتبعُ النّاس له من أمّته، ممّن ولي الأمر من بعده، فما نزل بهم ممّا علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثمّ أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى؛ ترك قولَه وعمل بغيره، ثمّ كان التّابعون من بعدِهم يسلكون تلك السّبيل، ويتّبعون تلك السّنن"[1].

لقد تضمّنت رسالة مالك اعتراضا أصوليّا ضمنيّا على القول بعدم حجيّة عمل أهل المدينة في الاستنباط، وهو مسلك اللّيث؛ حيثُ أفهمت رسالة مالك أنّ عمل أهل المدينة أصل متروك عند اللّيث، وقد استدلّ مالك لاعتراضه في رسالته، وأجاب اللّيث –أيضا– بجملة من النّقود والاعتراضات، وجميع ما انتقده اللّيث في جوابه من أقوال الإمام قد أجاب عنه أصحابه في كتب الفقه والخلافيّات، وليس المحلّ استقصاء ذلك وتتبّعَه، وإنّما بيانُ كيف شكّلت المكاتبات والرّسائل العلميّة صورة واضحة من صور النّزاع الأصوليّ القائم على الاختلاف في المنهج الأصوليّ الذي كان واقعًا في ذلك العصر[2].

وأمّا الشّافعيّ –رضي الله عنه–؛ فقد تهيّأ له الاطّلاع والوقوفُ –عن كثب[3]– على المناهج الأصوليّة للمدارس الفقهيّة في زمانه؛ فكان من الطّبيعيّ أن يستقرَّ ما كان مثار اعتراض ونزاع بين المدرستين من تلك المناهج في خاطر الإمام الشّافعيّ، والذي سيحملُه –بعد ذلك– على تدوين علم

---

1 – عياض بن موسى، **ترتيب المدارك**، ج1، ص41 وما بعدها.

2 – وقد نقل الفسويّ في (**المعرفة والتّاريخ**)، وابن القيّم في (**إعلام الموقّعين**)؛ وغيرُهما ردّ اللّيث على اعتراضات مالك، وهي رسالة أطول بكثير من رسالة مالك، وهو أمرٌ طبيعيّ؛ لأنّه فيها مُدافع عن رأيه، ودافعٌ لاعتراضات مالك على منهجه الأصولي، وقد اكتفيت في المتن بأهمّ ما جاء في رسالة مالك، واستغنيت بها عن إيراد جواب اللّيث؛ لأنّ المقصود التّمثيل لا التّحليل، **يُنظر**: يعقوب الفسوي (277هـ)، **المعرفة والتّاريخ**، رواية: عبد الله بن جعفر، تح: أكرم ضياء العمري، ط:1 (1393هـ/1974م)، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، ج1، ص687 وما بعدها، و: ابن القيّم الجوزيّة (751هـ)، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، تح: محمّد عبد السّلام إبراهيم، ط:1 (1411هـ/1991م)، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ج3، ص69 وما بعدها، و: محمّد الحجويّ الثّعالبي(1376هـ)، **الفكر السّاميّ في تاريخ الفقه الإسلامي**، ط:1 (1416هـ/1995م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص446، و: محمّد العسري، **الفكر المقاصديُّ عند الإمام مالك وعلاقته بالمناظرات الأصوليّة والفقهيّة في القرن الثّاني الهجري**، ط: (2008م)، مركز التّراث الثّقافي المغربي، الدّار البيضاء، المغرب، ص547.

3 – يُعدّ الشّافعيُّ من أعرف النّاس بهذه المناهج في تلك الأزمنة، وقف عليها عن كثب وقرب؛ إذ تتلمذ على أعلامها، وناقش فحولَها، وضبط قواعدها وأصولها، **يُنظر**: عبد الوهّاب أبو سليمان (1444هـ)، **منهجيّة الامام محمّد بن إدريس الشّافعيّ – رحمه الله– في الفقه وأصوله: تأصيل وتحليل**، ط:1 (1420هـ/1999م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص88.

الأصول؛ وذلك بُغيةَ مُناقشة الاعتراضات التي أوجدتها اختلافُ مناهج الاستنباط[1]، وفي هذا السّياق يقول الفخر الرّازيُّ -أيضا- في موضع آخر: "كانوا قبل الإمام الشّافعي يتكلّمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلّون، ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كليٌّ مرجوعٌ إليه في معرفة دلائل الشّريعة، وفي كيفيّة معارضاتها وترجيحاتها؛ فاستنبط الشّافعيُّ علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليّا يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشّرع"[2]؛ فالشّافعيّ وقّت في كتابه **(الرّسالة)** مناهجه الأصوليّة التي لاحظ اختلاف النّاس في بعض عناصرها؛ قصد توحيد الكلمة، ومعالجة الاعتراضات الأصوليّة القائمة.

ثمّ إنّ الشّافعيّ لم يكن استثناءً بين علماء زمانه في محاولة معالجته للأسئلة الأصوليّة الاعتراضية عن طريق الكتابة والتّأليف في أصول الفقه، ولكنّه تميّز عنهم بالتّأليف الشّمولي في علم الأصول؛ فإذا ما استعرضنا ما صُنّف في زمنه في موضوعات أصول الفقه؛ نجده لا يكاد يخرج عن الخط التّأليفيّ الذي انتحاه الشّافعي، وذلك من حيثُ معالجتُه لقضايا أصوليّة كانت مثار نزاع ومحلّ اعتراض بين الفقهاء، وعناوينُها تدلّ على ذلك[3].

وما سيق يؤيّد انتهاض الخلاف المنهجيّ والعلميّ -منذ البدايات الأولى للفكر الأصوليّ- سببا في ظهور الاعتراضات وتطوّرها من جهة، وفي كونها -من جهة أخرى- سببا من الأسباب التي أدّت -فيما بعد- إلى استقلال علم الأصول[4].

---

1 – **يُنظر**: عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهجيّة الامام محمّد بن إدريس الشّافعيّ**، ص88، و: عبد الله بن عليّ المزم، **منهج الإمام الشّافعي في أصول الفقه**، رسالة ماجستير بإشراف: الدّكتور عابد السّفياني، جامعة أم القرى، كليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، نوقشت: 2021/07/19م، ص84.

2 – فخر الدّين الرّازي (604هـ)، **مناقب الإمام الشّافعيّ**، تح: أحمد حجازي السّقا، ط1: (1406هـ/1996م)، مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة، مصر، ص157.

3 – ككتاب **(إبطال الاستحسان)** للشّافعي، وكتاب **(خبر الواحد)**، وكتاب **(اجتهاد الرّأي)**؛ وكلاهما لعيسى ابن أبان، وكتب داوود الظّاهري: كتاب **(إبطال التّقليد)**، وكتاب **(إبطال القياس)**، وغيرها من الكتب المصنّفة لمعالجة الاعتراضات الأصوليّة المختلفة، **يُنظر**: أحمد بن عبد الله بن محمّد الضّويحي، **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرّابع الهجري: دراسة تاريخيّة استقرائيّة تحليليّة**، ط: (1427هـ/2006م)، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، المملكة العربيّة السّعوديّة ص522، و: صفوان الدّاودي، **أصول الفقه قبل عصر التّدوين**، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الأندلس الخضراء، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص40 وما بعدها.

4 – عبد الوهّاب أبو سليمان (1444هـ)، **الفكر الأصولي، دراسة تحليليّة نقديّة**، ط:1 (1403هـ/1983م)، دار الشّروق، جدّة، ص102.

ثمّ كان للمناهج الأصوليّة المقرّرة والمفصّلة في كتاب الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيّ: (**الرّسالة**) أثرٌ في احتداد واشتداد الاعتراضات العلميّة في الدّرس الأصولي، وتزايُد وتيرتها؛ إذ كثُرت بعد عصر الشّافعيّ الكتابة في علم أصول الفقه، وكان تأثيرُ (**الرّسالة**) واضحا في المدوّنات الأصوليّة المؤلّفة في القرنين الثّالث والرّابع، حيث انقسم الأصوليّون بالنّسبة إلى كتاب الشّافعيّ إلى فريقين: فريقٍ أقبل على (**الرّسالة**)، وجعل مناهجها الأصوليّة المنتخبة قاعدةَ حجاج يذبُّ بها عن مذهبه، وهم: جمهور أهل الحديث، وفريق أدبر عنها، ورفض بعض مقرّراتها ومناهجَها، ونقض بعض ما جاء فيها، وهم أهل الرّأي، وبذلك طالت كتابَ (**الرّسالة**) جملةٌ من الاعتراضات على بعض مذاهب ومناهج الشّافعيّ الأصوليّة فيها[1].

ولعلّ من أظهر نماذج النّوع الثّاني من الكتب والمدوّنات: ما صنَع إمام الحنفيّة الجصّاص[2] في كتاب (**الفُصول**)، حيثُ وقّت فيه مراجعاتِه النّقديّةَ -بصورة حازمة- لبعض ما ذهب إليه الإمام محمّد بن إدريس الشّافعي في كتاب (**الرّسالة**)؛ ممّا هو مخالفٌ لمذهب الأحناف؛ لاسيما ما أورده في باب الاستحسان[3].

فعناصر المنهج الأصوليّ في كتاب (**الرّسالة**) للإمام محمّد بن إدريس الشّافعي كانت مُلاحظةً في ذهن الإمام الجصاص، ومحلّ اعتباره ونظره تأمّله، وبالأخصّ؛ ما ظنّ فيه مخالفةً أو تعريضا بآراء الحنفيّة ومواقفهم الأصوليّة؛ فإذا أُتيحت له الفرصة للاعتراض، أو جاءت المناسبة في ثنايا كتابه: (**الفصول**) للنّقد والمحاسبة؛ عرّج الجصّاص على ذلك تصريحا أو تلميحا، وناقش الشّافعيّ مناقشه علميّه هادئة -حينا-، وعنيفةً -حينا آخر-، ولم يتأثّر كتاب (**الفصول**) بمقرّرات (**الرّسالة**) الأصوليّة فحسب؛ بل

---

1 – يُنظر: طه جابر العلواني (1437هـ)، **أصول الفقه الاسلامي: منهجُ بحث ومعرفة**، ط:2 (1415هـ/1994م)، المعهد العالميُّ للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ص55، و: فتحي حسن ملكاوي، محمّد عبد الكريم أبوسل، بحوث مؤتمر علوم الشّريعة في الجامعات: الواقع والطموح (23-26 أوت 1994)، عمّان، المملكة الهاشميّة الأردنيّة ط:1 (نوفمبر 1995م)، بحث: محمّد دسوقي، **نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه**، المجلّد الاوّل، ص116-117.

2 – هو: رئيس الحنفيّة في عصره، الإمام أبو بكر الجصّاص، أحمد بن عليّ الرّازي، سكن بغداد، ومات فيها سنة: 370هـ، له: (**أحكام القرآن**)، و(**كتاب في أصول الفقه**)، يُنظر: قاسم ابن قُطلوبغا (879هـ)، **تاج التّراجم**، تح: محمد خير رمضان يوسف، ط:1 (1413هـ/1992م)، دار القلم، دمشق، سوريا؛ و: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج1، ص171.

3 – أبو بكر الجصاص (370هـ)، **الفصول في الأصول**، تح: عجيل سالم النّشمي، ط:2 (1414هـ/1994م)، وزارة الأوقاف الكويتيّة، ج4، ص223 وما بعدها.

تأثّر وتفاعل أيضا مع مناهج الشّافعيّ في الاعتراض، وأسلوبه النّقدي؛ إذ لا يبتعد الجصّاص في أسلوبه ومنهجه عن أسلوب الإمام الشّافعي[1]

المطلب الثّاني: الاختلاف في المرجعيّة المذهبيّة الفروعيّة

إنّ تأثير الخلاف المذهبيّ الفروعيّ بين فقهاء الأمصار في قيام الاعتراضات والنّزاعات الأصوليّة ظاهر؛ حيث اقتضى اختلاف تلك الآراء الفقهيّة ظهورَ اختلاف أصوليّ في ثوبه الاعتراضيّ الحجاجي؛ بغيةَ الانتصار للمذاهب والآراء.

ومعلوم أنّه بعد انحصار المذاهب في مقرّرات الأئمّة الأربعة الكبار من علماء الأمصار؛ اقتصر النّاس على اتّباعهم وتقليدهم، حتّى أقيمت هذه المذاهب الأربعة مقام أصول الملّة، وجرت بين أتباعها المناظرات والمباحثات؛ بغية أن يصحّح كلّ واحد منهم مسائل الفروع وفق مذهب إمامه، وأن يحاول التّأسيس لها على أصول قويّة، وطرق قويمة، يحتجّ بها كلّ على صحّة مذهبه الفروعيّ الّذي تمسّك به وقلّد فيه إمامه؛ فتحصّل أنّ تلك الأسبقيّة المذهبيّة الفقهيّة كانت سببا من أسباب الاعتراضات الأصوليّة المبثوثة والمسوقة في ثنايا المناقشات الفقهيّة[2].

وكان هذا الواقع سببا واضحا في تأسيس علم الأصول؛ وقد ذكر الإمامُ الفخر الرّازي كلاما يتضمّنُ إشارات إلى ذلك، وعبارات محدّدةً للأسباب التي دعت الإمامَ محمّد بن إدريس الشّافعيَّ إلى كتابة **(الرّسالة)**، يقول –رحمه الله–: "واعلم أنّ نسبة الشّافعيِّ إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطاطاليس الحكيم[3] إلى علم المنطق، و كنسبة الخليل بن أحمد[4] إلى علم العروض؛ وذلك لأنّ النّاس كانوا قبل

---

1 – عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص 134-141.

2 – يُنظر: عبد الرّحمن ابن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص578، و: **الحسّان شهيد**، نظريّة النّقد الأصولي، ص84.

3 – هو: أحد أبرز الفلاسفة اليونانيّين، ولد في: أسطاغيرا، كان والدُه طبيبا، وقد أخذ علوم الحكمة والفلسفة عن شيخه أفلاطون، وتوفّي في: خلقيس سنة: (322 قبل الميلاد)؛ **يُنظر**: جورج طرابيشي (1437هـ)، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلّمون، اللّاهوتيّون، المتصوّفون)**، ط:3 (2006م)، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ص52.

4 – هو: الإمام اللّغويّ النّحويّ الكبير، أبو عبد الرّحمن؛ الخليل بن أحمد بنِ عمرو بن تميم الفراهيدي، يعتبر أوّل من استخرج علم العروض، وصحّح وضبط به الشّعر العربي، توفّي –رحمه الله– بالبصرة، سنة: (170هـ)، له من الكتب المصنّفة: **(العروض الشّواهد)**، و**(النّقط والشّكل)**، **يُنظر**: عليّ بن يوسف القفطي، (646هـ)، **إنباه الرّواة على أنباه النّحاة**، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط:1 (1406هـ/1982م)، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، و: مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت، لبنان، ج1، ص376 وما بعدها.

أرسطاطاليس يستدلّون ويعترضون بمجرّد طبائعهم السّليمة؛ لكن لم يكن عندهم قانونٌ ملخّص في كيفيّة ترتيب الحدود والبراهين؛ فـ-لا جرم- كانت كلمتُهم مشوّشة مضطربة؛ فإنّ مجرّد الطّبعِ إذا لم يستعِن بالقانون الكليّ قلّما أفلح"[1].

يصرّح الرّازيُّ أنّ علمَ الأصول ليس بمنأىً عن السنّة التاريخيّة في الظّهور الوجوديّ لعلوم الآلة، والمتمثّلة في محاولة معالجة الإشكالات النّقديّة والاعتراضيّة التي أُثيرت في بعض قضاياها العلميّة، وعلم أصول الفقه لا يخرُج عن هذا الإطار، وليس بِدعا منه؛ فقد تمّ تأليف (**الرّسالة**) قطعا لدابر الخلاف الفقهيّ الرّاجع إلى عدم وجود منهج أصوليّ موحَّد وموحِّد بين المختلفين، وقد حاول الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيّ في كتابه تحريرَ ذلك المنهج وضبطَه؛ معتمدا في ذلك على مسالك منها: مسلك الاعتراض الأصوليّ وفق أسلوب: الفنقلة الحواريّ الجدليّ، الذي اضطرّه إليه واقع الاختلاف المذهبيّ، ثمّ بقي ذلك الحسّ المذهبيّ الخلافيّ حاضرا بقوّة في المدوّنات الأصوليّة المؤلّفة بعد (**الرّسالة**)، ومحرّكا أساسيّا للاعتراضات الأصوليّة فيها[2].

وكما كان الخلاف الفروعيّ من أهمّ البواعث الرّئيسة لظهور علم أصول الفقه، والدّوافعِ الأولى لوضع قواعد أصوليّة كليّة تُحاكم إليها النّزاعات الفقهيّة؛ كان ذلك الخلاف -أيضا- سببا من الأسباب التي حدَت النظّار من أنصار المذاهب إلى البحث عن أصول فقه كلّ إمام من أئمّة المذاهب، وذلك من خلال تتبّع الفروع الفقهيّة؛ لينتقل النّزاع والاعتراض من كونه فقهيّا في جزئيّات فرعيّة محضة، إلى نزاع في مبادئ وقضايا أصوليّة[3].

المطلب الثّالث: طبيعة ميدان الاعتراض وشخصيّة المعترض

علم أصول الفقه علم نافع لدارسه، ورافع لقدره، لا يُختلف في رفعة مكانته، وجلالة شأنه، وعِظم دوره، وخطورة درسه، وشرف وظيفته؛ فهو: "العلمُ الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يُلجأ إليه عند تحرير المسائل وتقرير الدّلائل في غالب الأحكام"[4]، و"هو: جامعُ أشتات الفضائل، والواسطة في

---

1 – فخر الدّين الرّازي، **مناقب الإمام الشّافعي**، ص156.

2 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص80 وما بعدها.

3 – **المرجع نفسُه**، ص84.

4 – محمّد بن عليّ الشّوكاني(1250هـ)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تح: أحمد عزّو عناية، ط:1 (1419هـ/1999م)، دار الكتاب العربي، ج1، ص15.

تحصيل لباب الرّسائل، ليس هو من العلوم التي هي رواية صِرفةٌ، لا حَظَّ لشرف النّفوس فيه، ولا من المعقول الصّرف الذي لم يَخُضَّ الشّرع على معانيه، بل جمع بين الشّرفين، واستولى على الطرفين، يحتاج فيه إلى الرّواية والدّراية، ويجتمع فيه معاقد النّظر، ومسالكُ العِبر"،[1] ويقول ابن خلدون: "اعلم أنّ أصول الفقه من أعظم العلوم الشّرعيّة وأجلّها قدرا، وأكثرها فائدة[2].

وبقدر أهميّة هذا العلم وقيمة مسائله؛ احتدم النّزاع في مفاهيم بعض قضاياه، واشتدّ النّظر في الكثير من الإشكالات العلميّة المطروحة في ميدان علم الأصول، وأُثيرت الاعتراضات في مواضيعها، وذلك من أجل الكشف عن النّقص الموجود في أحكامها، والتّنبيه على مواقع الخلل الواقع فيها، وتمحيص الآراء الأصوليّة وتصفيتها، وتقويم السّقطات العلميّة التي علقت بها؛ يقول الأستاذ قطب سانوا: "وإدراكا منهم لأهمّيّة القواعد الأصوليّة التي صاغها الإمام الشّافعي؛ فإنّ علماء الكلام -معتزلة وأشاعرة- قد أولوها عنايتهم؛ إثراءا لها، وتعميقا، وتطويرا"[3].

لقد كان للطّبيعة النّظريّة العقليّة لعلم أصول الفقه أثرٌ بالغ في إثارة الاعتراضات في ميدانه؛ إذ يقوم منهج المتكلّمين في أصول الفقه على تحقيق القضايا الأصوليّة تحقيقا تجريديّا نظريّا قائما على مسالك النّظر العقلي؛ وضبطِ التّصوّرات والاستدلالات وفق الأساليب الحجاجيّة الجدليّة والمنطقيّة[4].

والمقصود بمسلك النّظر العقلي -كرُكن في العمليّة البنائيّة لقواعد الأصول عند المتكلّمين-: "البحث الفكريّ، أو التّأمّل العقليّ في الأدلّة؛ لاستخلاص القواعد الأصوليّة وتحقيقها، ودفعِ ما ينقضُها، وبيانِ حدودها، ومجال عمل كلّ منها"[5]، قال ابنُ خلدون: "والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقليّ ما أمكن، لأنّه غالب فنونهم، ومقتضى طريقتهم"[6].

---

1 – القرافي (684هـ)، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج1، ص90.

2 – ابن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص573.

3 – **يُنظر**: الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص81-82، و: قطب سانو، **المتكلّمون وأصول الفقه: قراءة جدليّة في العلاقة بين علمي الأصول والكلام**، مجلّة إسلاميّة المعرفة، مجلّد 3، عدد 9، تاريخ: (01/07/1997)، ص49.

4 – عليّ سامي النّشار (1400هـ)، **مناهج البحث عند مفكّريّ الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي**، ط:1 (1367هـ/1947م)، دار الفكر العربي، ص64، و: مسعود فلوسي، **مدرسة المتكلّمين ومنهجُها في دراسة أصول الفقه**، ط:1 (1425هـ/2004م)، مكتبة الرّشد ناشرون، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص89.

5 – مسعود فلوسي، **مدرسة المتكلّمين ومنهجُها في دراسة أصول الفقه**، ص173.

6 – ابن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص576.

لقد أفسحت الطّبيعة النّظريّة العقليّة لعلم الأصول المجال -بشكل أوسع- أمام الآراء والأنظار الأصوليّة المختلفة، ممّا أثّر مباشرة في تولّد الاعتراضات الأصوليّة القاصدة إلى تمحيص تلك الآراء واستدلالاتها؛ بُغية تمييز صحيحها عن خطئها، وقويّها عن ضعيفها، خاصّة إذا علمنا أنّ مقاصد الصّواب والصّحة التي تحكّمت في تلك الاعتراضات، ستنتقل تلقائيّا من الدّرس الأصوليّ المجرّد إلى الواقع الفروعيّ والتّنزيلي[1].

ويشير الشّيخ محمّد أبو زهرة إلى أثر تلك الطّبيعة النّظريّة التي اصطبغ بها علم الأصول في إثراء الاعتراض الأصوليِّ التّنقيحي؛ فيقول: "وإنّ ذلك النّظر المجرّد قد أفاد قواعد الأصول؛ فدُرست دراسة عميقة بعيدة عن التّعصب في الجملة، فصَحِبه تنقيح وتحرير لهذه القواعد، ولاشكّ أنّ هذه وحدَها فائدة علميّةٌ جليلة"[2]، وإذا أردنا أن نورد -في هذا المقام- مثالا موضّحا لأثر الطبيعة النّظريّة العقليّة لعلم الأصول في قيام الاعتراضات؛ فلعلّ في ما أورده القاضي أبو بكر الباقلّاني في كتابه الأصوليّ الموسوم بـ: (**التّقريب والإرشاد**) غنيةً وكفاية؛ إذ يقرّر في مسألة إثباتِ صيغ العموم شُبهَ القائلين بالعموم، المتمسّكين بدلالته، والاعتراضات عليها[3].

وقد أورد القاضي الباقلّانيّ لهم -فيما استدلّوا به على ذلك- استدلالا عقليّا محضا مؤسّسا على وضع أهل اللّغة، وحاصله: أنّ العموم مفهوم في اللّسان العربيّ، فكيف يتواضع أهل اللّغة على تخصيص ألفاظ لمعان قليلة الأهمّيّة، غيرِ شائعة الاستعمال، وذلك كالتّمنّي، والتّرجّي، والنّداء، وغيرهما من أساليب العرب في كلامها، ويتركون تخصيص ألفاظٍ للدّلالة على العموم؟؛ على أهمّيّته في التّخاطب، ومسيس الحاجة إليه؛ فإذا فُرض وقوع ذلك؛ انتفت عنهم الحكمة، وذلك باطل؛ فلزم أن يكون هذا الفرض باطلا -أيضا-؛ لأنّ ما بُني على باطل كان باطلا كأصله؛ فلزم أن يكون للعموم صيغ متواضعة، وليس ذلك إلّا ما قرّره أهل الشّأن منها[4].

---

1 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص80.

2 – أبو زهرة، (1394هـ) **أصول الفقه**، ط: (د س ط)، دار الفكر العربي، ص19-20.

3 – في مذهبه وزعمه، وخالفه جماهير الأصوليّين، وأثبتوا للعموم صيغا، **يُنظر**: عياض السّلمي، **أصول الفقه الذي لا يسَع الفقيهَ جهلُه**، ط:1 (1426هـ/2005م)، دار التّدمريّة، الرّياض، السّعوديّة، ص309.

4 – جاء في كتاب (**التّقريب**): "قالوا: إنّ العموم الذي هو الاستغراقُ لجميع الجنس؛ ممّا قد علمه وعقله أهلُ اللّغة، وليس ممّا يلتبِسُ عليهم، كما عرفوا مقاديرَ الأعداد، وكما عقِلوا الخبر والاستخبار، وغيرهما من معاني الألفاظ، وإذا كانوا قد وضعوا لكلّ ما يحتاجون إليه من ذلك لفظا يدلّ عليه، وينبئ عنه، وكانت بهم أتمُّ حاجة إلى الإخبار عن جميع الجنس الذي يتناوله الاسم؛

وقد كان هذا التّقرير الاستدلاليّ العقليّ النّظريّ مثارَ اعتراض عند القاضي أبي بكر الباقلّاني؛ حيثُ يقول: "فيقال لهم: ما قلتموه باطل من وجوه؛ أوّلها: إنّه استدلال منكم على إثبات لغة، وذلك باطل؛ لأنّ اللّغة إنّما تثبُت بتوقيف منهم، ونقل ثابت عنهم، كما أنّ سنن الرّسول –صلّى الله عليه وسلّم–، وما يدّعى من وضعِهِ الحكم؛ لا يثبت بنظر واستدلال، وإنّما يثبت بالتّوقيف والنّقل، فإن وجدتم نقلا عنهم لذلك؛ فاذكروه، وإلّا فلا تعلّق فيما قلتم"[1]، ثمّ يواصل القاضي اعتراضاته العقليّة في نفس السّياق وفق نفس السَّنن.

وممّا يتّصل بهذا السّياق من أسباب ودواعي الاعتراض الأصوليّ، والتي قد تحمل النّظّار على المراجعات النّقديّة النّزاعيّة في قضايا أصول الفقه؛ ما يرجع منها إلى شخصيّة الأصوليّ النّاقد، الذي يتشوّف إلى التّحقيق والنّظر في المسائل الأصوليّة، وذلك ليس بسبب الخلاف الفقهيّ المرجعي، ولا النّزاعات العقديّة كما سيأتي –أيضا– في بيان أسباب الاعتراض الأصولي، وإنّما الباعث هنا هو التّكوين المعرفيّ والمنهجيّ الذي بُني عليه فكرُ الأصوليّ المعترض، وكذالك الظّروف والعواملُ الاجتماعيّة والنّفسيّة التي تؤثّر في شخصيّة العالم العلميّة،كلّ ذلك جعل من بعض النّظّار في ميدان أصول الفقه ذوي نزعة استدراكيّة واعتراضيّة في المسائل الأصوليّة؛ تشوفا للتّدقيق والتّحقيق، وضبط مسائل الأصول[2]، ولعلّ أقطابَ هذه الدّراسة هم من أبرز هؤلاء المحقّقين النقّاد (أبو المعالي إمام الحرمين، والشّيخ الأبياريّ).

المطلب الرّابع: الاختلاف في المسائل الأجنبيّة الدّخيلة على القضايا الأصيلة

الدّخيل بحسب الدّلالة اللّغويّة لمادّة: (**دخل**)؛ يرجع معناه إلى كون الشّيء أجنبيّا وغريبا بالنّسبة إلى شيء آخر، وهو صفة مشبّهة من الدّخول الذي هو في الأصل ضدّ الخروج، ودخيل الرّجل: الذي يُداخله في أموره كلّها، وفلان دخيل في بني فلان؛ إذا كان من غيرهم فتدخّل فيهم[3]، وقد جاء في

وجب أن يكونوا قد وضعوا له لفظا ينبئ عنه، كما وضعوا المقاديرَ للأعداد، وكما وضعوا اسم الواحد والاثنين، ومثل هذا لا يجوز منهم إغفالُه وإهماله؛ فوجب أن يكون قد وضعوا لفظا ينبئ عنه، ولا لفظَ أحقُّ به من الألفاظ التي قدّمنا ذكرها"، **يُنظر**: الباقلّاني، **التّقريب والإرشاد**، ج3،ص21، و: خليل بن كيكلدي العلائي، (761هـ)، **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، تح: عليّ معوّض، عادل عبد الموجود، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ص162.

1 – الباقلّاني، **التّقريب والإرشاد**، ج3، ص21.

2 – حمزة العيدلي، نور الدّين صغيري، **نظريّة النّقد عند الأصوليّين**، مجلّة المعيار، مجلّد24، عدد52، سنة: (2020م)، ص464.

3 – يُنظر: أحمد ابن فارس (395هـ)، **مجملُ اللّغة**، تح: زهير عبد المحسن سلطان، ط:2 (1406هـ/1986م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ص349، مادّة: (**دخل**)، و: ابن منظور؛ **المصدر السّابق**، ج11، ص240 وما بعدها، مادّة: (**دخل**).

حديث معاذ؛ أنّ النّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم– قال: "لا تؤذي امرأة زوجها في الدّنيا؛ إلّا قالت زوجتُه من الحور العين : لا تؤذيه، قاتلك الله؛ فإنّما هو دخيل عندك، يوشك أن يفارقك إلينا"[1]؛ أي هو ضيف ونزيل عندك[2].

فالحاصل أنّ الدّخيل لغة هو الغريب على الأصيل، ومن هذا الباب قول الفقهاء: إنّ الشّفعة معلّلة بدفع ضرر الدّخيل عن الأصيل[3].

وأمّا المقصود بالدّخيل على مسائل الأصيل في العلوم؛ فكلّ مسألة بُحثت في ميدانه وليست من موضوعه الأصلي، فالدّخيل في الرّوايات التّفسيريّة هو ذلك العليل الذي التبس بالتّفسير الصّحيح[4]، وتنقية الدّخيل في الحديث؛ أي: تنقيح السّنّة ممّا علق بها من شوائب التّحريف، ومن الأسباب التي دفعت العلماء إلى إدراج المسائل الدّخيلة في العلوم: حبّهم لتلك العلوم الأخرى، وتأثّرهم بصنعتها، يقول الغزالي: "وإنّما أكثر فيه المتكلّمون من الأصوليّين لغلبة الكلام على طبائعهم؛ فحملهم حبّ صناعتهم على خلطه بهذه الصّنعة، كما حمل حبّ اللّغة والنّحو بعضَ الأصوليّين على مزج جملة من النّحو بالأصول"[5].

فالدّخيل في علم الأصول –إذاً– لا يخرج عن هذا السّياق؛ إذ يُقصد به: جملة المسائل الأجنبيّة المذكورة في علم الأصول، والتي لا تدخل ضمن موضوعاته[6].

---

1 – أخرجه الإمام **التّرمذيّ** في السّنن ضمن آخر أبواب كتاب الرّضاع، وقال عنه: هذا حديث حسنٌ غريب، لا نعرفه إلّا من هذا الوجه، رقم: (1174).

2 – محمّد عبد الرّحمن المباركفوري (1353هـ)، **تحفة الأحوذيّ بشرح جامع التّرمذي**، ط:1 (1410هـ/1990م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج4، ص284.

3 – أبو بكر بن مسعود الكاساني (587هـ)، **بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع**، تح: عليّ محمّد معوّض، عادل أحمد عبد الموجود، ط:2 (1424هـ/2003م)، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج8، ص97.

4 – طاهر محمود محمّد يعقوب، **أسباب الخطأ في التّفسير: دراسة تأصيليّة**، ط: (1425هـ)، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص594.

5 – يُنظر: جلال الدّين السّيوطي (911هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط: (1394هـ/1974م)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ج4، ص242، و: رفعت فوزي عبد المطّلب، **توثيق السّنّة في القرن الثّاني الهجري: أسسه واتّجاهاته**، ط:1 (1400هـ/1981م)، مكتبة الخانجي، مصر، ص22-42.

6 – يُنظر: أبو حامد الغزاليّ، **المستصفى**، ص9، و: عبد العزيز الرّبيعة، **علم أصول الفقه: حقيقته، ومكانتُه، وتاريخه، ومادّته**، ط:1 (1416هـ/1996م)، نشر المؤلّف، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص270.

وقد حدّد الإمام أبو إسحاف الشّاطبيّ ضابط ذلك في كتاب (**الموافقات**) فقال: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه، لا ينبني عليها فروع فقهيّة، أو آداب شرعيّة، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية"[1].

ثمّ شرحه بقوله: "والذي يوضّح ذلك؛ أنّ هذا العلم لم يختصّ بإضافته إلى الفقه؛ إلّا لكونه مفيدا له، ومحقّقا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كلّ ما انبنى عليه فرعٌ فقهيّ من جملة أصول الفقه، وإلّا أدّى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه؛ كعلم النّحو، واللّغة، والاشتقاق، والتّصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقّف عليها تحقيق الفقه، وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك؛ فليس كلّ ما يفتقر إليه الفقه يعدّ من أصوله، وإنّما اللّازم أنّ كلّ أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه؛ فليس بأصل له"[2]، ويأتي على رأس المسائل الدّخيلة قضايا علم الكلام، قال الغزاليُّ: "ما من علم من العلوم الجزئيّة؛ إلّا وله مبادٍ تؤخذ مسلّمة بالتّقليد في ذلك العلم، ويطلب بُرهان ثبوتها في علم آخر"[3]، ويضرب أمثلة منها: علم أصول الفقه الذي يأخذ فيه الأصوليُّ تقليدا من المتكلّم أنّ قول الرسول –عليه السّلام حجّة، ودليل صدقُه واجب، ثم ينظر في وجوه دلالته وشروط صحّته ضمن مقاصد علم أصول الفقه[4].

لقد كانت مسائل الدّخيل إحدى مثارات الاعتراض في الدّرس الأصوليّ؛ لأنّ طبيعة المسائل الدّخيلة في غالبها خلافيّة حجاجيّة؛ لذلك اختار الدّكتور طه عبد الرّحمن أن يسمّي علم الكلام بعلم المناظرة العقدي؛ لأنّه يحمل الصّفة الحجاجيّة في بنائه، والدّفاعية في محتوياته[5]، فكان من المنطقيّ أن تتكثّر الاعتراضات الأصوليّة ذات الطبيعة الكلاميّة في كتب هذا الفنّ.

على أنّ بعض أهل العلم قد تنبّه إلى ذلك؛ فلم يخوضوا في مثل هذه القضايا الدّخيلة نزاعا واعتراضا؛ ففي مُراجعات المازريّ للجوينيّ –مثلا–؛ قول المازريّ –تعليقا على مسألة كلاميّة–: "ومنعني

---

1 – الشّاطبي، **الموافقات**، ج1، ص37.

2 – المصدر نفسُه، ج1، ص37.

3 – أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ص7.

4 – المصدر نفسُه، ص7.

5 – طه عبد الرّحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط: 2 (2000م)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المملكة المغربيّة، بيروت، لبنان، ص8.

من التّمادي معه في هذه المسألة تعلّقها بعلم قوم آخرين، وهو النّظر في الإيرادات، والأمنيّات...وغير ذلك من اعتقادات القلوب، وكلام النّفس، وهذا من الرّقائق الذي لا يحسن استقصاؤه إلّا في علم الكلام"[1]؛ فالإمام المازريّ يصرّح أنّ أجنبيّة المسألة عن مجال الأصول؛ كانت سببا في تركه إبداء جملة من الاعتراضات عليه فيها.

ومع ذلك؛ فإنّ الكثير من الأصوليّين انساق وراء الدّخيل، والقضايا العلميّة الأجنبيّة، وجعلوا من المجال الأصوليّ ميدانا للحجاج والاعتراض فيما ليس من موضوعاته، فأذنوا أن تنتج –مثلا– الآليّات الحجاجيّة الحاضرة في علم المنطق اعتراضات كثيرة لا علاقة لها بعلم الأصول، جاء في (**سلاسل الذّهب**): "فهذا كتاب أذكر فيه –بعون اللّه– مسائل من أصول الفقه عزيزة المنال، بديعة المثال، منها ما تفرّع على قواعد منه مبنيّة، ومنها ما نظر إلى مسألة كلاميّة، ومنها ما التفت إلى مباحث نحويّة، نقّحها الفكر وحرّرها، وأطلع في آفاق الأوراق شمسها وقمرها؛ ليرى الواقف عليها صحّة مزاجها، وحسن ازدواج هذه العلوم وامتزاجها"[2]، والكثير ممّا ذكره من المسائل النّزاعيّة لا يُرى له أثر واضح وصريح في الاستفادة الفقهيّة.

---

1 – المازري، **إيضاح المحصول**، ص214.

2 – بدر الدّين الزّركشي (794هـ)؛ **سلاسل الذّهب**، تح: محمّد المختار بن محمّد الأمين الشّنقيطي، ط:2 (1423هـ/2002م)، نشر المحقّق، المدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص85.

المبحث الخامس: أدوات الاعتراض الأصولي

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتيّة:

المطلب الأوّل: الاعتراض بالدّليل النّقلي

المطلب الثّاني: الاعتراض بالنّظر العقلي

المطلب الثّالث: الاعتراض بالأصل اللّغوي

المطلب الرّابع: الاعتراض بالمناهج والأصول

المبحث الخامس: أدوات الاعتراض الأصولي

تمهيد

المقصود بأدوات الاعتراض الأصولي: ما يرجعُ إلى آلات النّظر والنّقد في المسائل الأصوليّة، ووسائل الاجتهاد فيها، ولا شكّ أنّ ذلك يشملُ جملةَ الفنون والعلوم والمعارف التي تصيّرُ النّاظر في المناهج الأصوليّة أهلا للاعتراض على ما يُتاح الاعتراض عليه من مضامينها، ويتطرّق هذا المبحث إلى البحث في تلك الموادّ؛ ممّا يُمكن اعتبارُه ركنا ركينا، وأساسا متينا في عمليّة الاعتراض الأصوليّ، وقد شمل ذلك العناصرَ الفرعيّة التّالية:

المطلب الأوّل: الاعتراض بالدّليل النّقلي

أمّا النّقل؛ فهو -لغة-: تحويل الشّيء من موضع إلى موضع آخر، والتنقّل: التّحوّل[1]، والمقصود بالدّليل النقليّ في الدّلالة الاصطلاحيّة؛ ما جُعل قسيما للدّليل العقلي، وهو: مختلف أصناف العلوم النّقليّة ممّا استند إلى الخبر عن الواضع الشّرعي، أو هو: ما عُلم عن طريق الرّواية أو السّماع، كالقرآن والحديث، ومنه -أيضا-: الإجماع[2]، ويفرّق الإمام الزّركشيّ -تبعا للآمدي- بين الدّليل الوضعيّ السّمعيّ بأنّ هذ الأخير منحصر في عرف المتكلّمين في الكتاب، والسّنّة، والإجماع[3]، وهو اصطلاحنا المقصود في هذا المطلب.

وقد قرّر المتكلمون أنّ الدّليل النّقليّ -من حيثُ استعماله في أبواب العقيدة- يتوقّف ثبوت صحّته وصدقه على الدّليل العقلي، ولا يتوقّف الدّليل العقليّ على الدّليل النّقلي، كما أنّ الدّليل النّقليّ لا يستقلّ ولا يُتصوّر أن يتمحّض فيه النّقل، بل لابدّ فيه من تركّب الدّليل العقلي، بخلاف الدّليل العقليّ الذي قد يستقلّ عن النّقلي، قال التّهانوي في سياق حديثه عن أقسام الدّليل: "والثّاني: النّقليّ المحض، وهذا لا يتصوّر؛ إذ صدق المخبر لا بدّ منه حتّى يفيد العلم، وأنّه لا يثبت إلّا بالعقل، والثّالث؛ أي:

---

1 – ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج11، ص674، مادّة: (**نقل**).

2 – **يُنظر**: عبد الرّحمن ابن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص550، و: مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة: (إبراهيم مصطفى، أحمد الزّيّات، حامد عبد القادر، محمّد النّجار)، **المعجم الوسيط**، ط: (د س ط)، دار الدّعوة، استنبول، تركيا، ج2، ص949، مادّة: (**نقل**).

3 – **يُنظر**: الآمدي (631هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدّين**، تح: أحمد فريد المزيدي، ط:1 (1424هـ/2003م)، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج3، ص240-241، و: الزّركشي، **البحرُ المحيط**، ج1، ص54.

المركّب منهما، هو الذي يسمّيه معاشر المتكلّمين بالنّقلي؛ لتوقّفه على النّقل في الجملة، فانحصر الدّليل في قسمين: العقليّ المحض، والمركّب من العقليّ والنّقلي، هذا هو التّحقيق"[1].

إنّ تأسيس الاعتراض الأصوليّ على الشّرع الموضوع لا غنى فيه عن العقل -كما أسلفت-، كمّا أنّ العقل محكومٌ في الشّرعيّات بالنّقل، وقد صوّر الإمامُ الغزاليُّ هذه الازدواجيّة بين دليل الوضع ونظر العقل تصويرا حسنا فقال: "لا غنى بالعقل عن السّماع، ولا غنى بالسّماع عن العقل، وإنّ الدّاعي إلى محض التّقليد مع عزل العقل بالكليّة جاهل، والمكتفي بمجرّد العقل عن أنوار القرآن والسنّة مغرورٌ"[2]، ويقول الشّاطبيُّ: "الأدلّة العقليّة إذا استُعملت في هذا العلم؛ فإنمّا تُستعمل مركّبه على الأدلّة السّمعيّة، أو معينة في طريقها، أو محقّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدّلالة؛ لأنّ النّظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع"[3].

ولذلك عُرّف الدّليل العقليّ بأنّه: ما استنبطه العقل من النّقل، أو استقلّ به العقل[4].

فإذا تحصّل ما تقدّم؛ فإنّ المقصود بالاعتراض بالدّليل النّقلي[5]، المعنون به هذا المطلب هو: الاعتراض المبنيّ على النّظر العقليّ في نصوص الكتاب والسنّة، وأقوال الصّحابة، وآثارِ السّلف، والمقصود بكون الأصل الوضعيّ أداة من أدوات الاعتراض: أنّه كان منشأ الكثير من الاعتراضات والنّزاعات الأصوليّة في المباحث المُختلفة.

ويُعتبر النّقل الشّرعيّ المسموع من أهمّ أدوات الاعتراض على الإطلاق؛ باعتباره المسلك الذي سار عليه الأوّلون من الأئمّة، وهو منهج الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيّ، بل ينبغي أن يكون الاعتبارَ الأوّل الذي يجب أن يُبنى عليه الاعتراضُ خصوصا، والتّنظيرُ الاصوليّ على وجه العموم؛ فهو سبيلُ

---

1 – عبد الرّحمن بن أحمد الإيجي (756هـ)، **المواقف**، تح: عبد الرّحمن عميرة، ط:1 (1417هـ/1997م)، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج1، ص203، و: محمّد بن عليّ التّهانوي، **المصدر السّابق**، ج1، ص798.

2 –أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، ج3، ص17.

3 – الشّاطبي، **المصدر السّابق**، ج1، ص27.

4 –تيسير أحميد الرّكابي، **العقل والاستدلال العقليّ عند المتكلّمين**، ط:1 (2017م)، دار الفيحاء، دار الرّافدين، بيروت، لبنان، ص27.

5 – وخصّصت الدّراسة هذا المطلب للحديث عن الاعتراض بالدّليل النّقليّ المنحصرِ -بحسب اصطلاح البحث- في الكتاب والآثار والإجماع، فلا يُساق في هذا المكان الكلامُ عن النّقل اللّغويّ، وإن كان أداة من أدوات الاعتراض النّقليّة -أيضا-؛ لتخصيصه بمطلب مستقلّ فيما يلي.

الوثوق بالمقرّرات الأصوليّة، والميزانُ الحاكم على قواعدها ومناهجها[1]، قال الأستاذ عبد السّلام بن محمّد بن عبد الكريم "وإنّ اعتبار الكتاب والسنّة أساسَ التّنظير الأصولي، ومستمّد الأدلة كلّها؛ من شأنه أن يهب القوّة لعلم الأصول، ويكفُلَ الثّقة في مقرّراته، ويجلّي صبغتَه الشّرعيّة النّقليّة التي طمسها المتكلّمون، ويدعم المنهجَ الاستدلاليَّ الذي أودت به طريقه الأحناف؛ كلّ هذا يجعلُنا نقطع بأنّ هذا المبدأ الاستدلاليَّ الجليل هو من أعظم ركائز المنهج الاستدلاليّ الصّحيح التي يجب إحياؤها في كتب الأصول وإنماؤها، ودعمُها وإشاعتها؛ إذا أردنا نهضة حقيقيّه لهذا العلم"[2].

ولا تُخفي المدوّنة الأصوليّة الأولى[3] -التي دوّنت إلى زمن الشّافعيّ وما بعده عن قريب- تأسيسَها للاعتراض على الشّرع المنقول، وتقديمَهما له في الاعتبار في البحث الأصوليّ التّقريريّ والنّقدي؛ مُحاولةً منهم لضبط المناهج الاستدلاليّة التي تفرّد بها الأعلام، وفيما سيق -سابقا- في ثنايا البحث من كلام مالك ومراسلته للّيث، ونماذجِ اعتراضات الشّافعيّ السّالفة الذّكر؛ غنيةٌ عن التّمثيل لهذا التّقرير.

المطلب الثّاني: الاعتراض بالنّظر العقلي

لا بدّ -بادئ ذي بدء- من الوقوف على معاني كلمتي: النّظر، و: العقل، في اللّغة والاصطلاح من أجل الظّفر بمعنى تركيبيّ للمركّب الإضافيّ: النّظر العقليّ؛ إذ أنّ معرفة معاني المركّبات متوقّفةٌ على معرفة معاني مفرداتها.

ويُقصد بالنّظر في الأصل اللّغويّ معان منها: التّأمّل والمعاينة، قال ابنُ فارس: "النّون، والظّاء، والرّاء؛ أصل صحيح ترجع فروعه إلى معنى واحد: وهو تأمّل الشّيء ومعاينتُه"[4]، وقد لوحظت هذه المعانيّ اللّغويّة في المعنى الاصطلاحيّ للنّظر؛ على اختلاف عبارات أهل العلم في ضبط حدّه[5]، ولعلّ

---

1 – عبد السّلام ابن محمّد بن عبد الكريم، **التّجديد والمجدّدون: دراسة موسّعة لجهود المجدّدين من علماء الأصول؛ تنتهي إلى استخلاص منهج سديد للكتابة الأصوليّة**، ط:3 (1428هـ/2007م)، المكتبة الإسلاميّة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، جمهوريّة مصر، ص555.

2 – **المرجع نفسُه**، ص581-582.

3 – قبل أن يختلط علم الأصول بغيره، وتتوسّع مسائلُه، وتتشعّب طرائقه؛ ولذلك لا يُرى الاعتراض الأصوليّ النّقليّ حاضرا في المدوّنة اللّاحقة بذات النّفَس الذي كان عليه في الأولى.

4 – أحمد ابن فارس، **مقاييس اللّغة**، ج5، ص444، مادّة: (**نظر**).

5 – في: (**نفائس المحصول**) في تعريفه سبعة مذاهب، **يُنظر**: أحمد بن إدريس القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج1، ص210 وما بعدها.

من أوضح تلك الحدود قولَ الإمام أبي المعالي في تعريفه: "الفكر في حال المنظور فيه ليؤدّي إلى المطلوب"[1]، والعلاقة بين المعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ ظاهرة؛ إذ الفكر والتّفكّر المأخوذُ في حدّ إمام الحرمين يرجع إلى معنى التّأمّل الوارد في التّرجمة اللّغويّة لكلمة: نظر.

وأمّا لفظ: العقل؛ فيرجِع –من حيث الوضعُ اللّغويّ– إلى معنى الحبس والفهم[2]، وتشعّبت في معناه الاصطلاحيّ أنظارُ العلماء، وتباينت فيه حدودُهم تباينا كبيرا، وهذا الاضطراب هو الذي حدا بالإمام الغزاليّ إلى القول: "إذا قيل: ما حدّ العقل؟؛ فلا تطمع في أن تحدّه بحدّ واحد؛ فإنّه هوس"[3]؛ ولذلك ساق كلاما جامعا في ضبط معناه حاصله: أنّ العقل يطلق بالاشتراك على معان؛ أحدها: العلوم الضروريّة، وثانيها: الغريزة التي يتأهّل بها الإنسان لدرك العلوم النّظرية، وثالثها: أنّه العلوم المستفادة من التّجربة؛ حتّى أطلق اسم العاقل على المجرّب، ورابعُها: إطلاق العاقل على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وخامسها: إطلاقُه على من جمع العمل إلى العلم[4]، ثمّ قال: "فإذا اختلفت الاصطلاحات؛ فيجب –بالضرورة– أن تختلف الحدود"[5] .

لقد أعطى الغزاليّ تفسيرا واضحا لاختلاف حدود العلماء واصطلاحاتهم في معنى العقل، وأرجع ذلك إلى الاشتراك اللّفظيّ وتعدّد الصّور التي يُقال فيها لفظ: العقل، وحدّ الشّيء فرع عن تصوّره؛ فورّث ذلك ما ورّثه من اختلافِهم في ضبط حدّه، كاختلافهم في الكثير من القضايا المتّصلة بموضوعه[6].

والمراد بالاعتراض بالنّظر العقلي: الاعتراضات المبنيّة على الأدلّة والمعايير العقليّة العامّة، كملاحظة عدم الاطّراد، والتّناقض، والاضطراب، والفرق، ونحو ذلك ممّا يؤول الى قواعد العلوم الضروريّة البديهيّة،

---

1 – محمّد بن أحمد المحلّي (864هـ)، **شرح الورقات في أصول الفقه**، تح: حذيفة بن حسام الدّين عفانة، ط:1 (1420هـ/1999م)، نشر المحقّق، جامعة القدس، فلسطين، ص83.

2 – **يُنظر**: الخليل بن أحمد الفراهيدي، **المصدر السّابق**، ج1، ص159، مادّة: (**عقل**)، و: أحمد ابن فارس، **مقاييس اللّغة**، ج4، ص69، مادّة: (**عقل**).

3 – **يُنظر**: أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ص20، و: بُرهان الدّين محمّد بن إبراهيم الوطواط (718هـ)، **غرر الخصائص الواضحة، وعرر النّقائض الفاضحة**، ط:1 (1429هـ/2008م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص108.

4 – **يُنظر**: أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ص20، و: أبو حامد الغزالي (505هـ)، **محك النّظر في المنطق**، تح: أحمد فريد المزيدي، ط (د س ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص266.

5 – **يُنظر**: أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ص20، و: أبو حامد الغزالي (505هـ)، **محك النّظر في المنطق**، ص266.

6 – كتحديد طبيعة العقل ومادّته، وهل هو عرض أم جوهر؟، وهل هو غريزيّ أو مكتسب؟، إلى غير ذلك من القضايا.

والنظريّة، فالضّروريّ البديهيّ منهما هو كلّ معلوم بأوائل العقول، ومنه قولهم –مثلا–: النّفي والإثبات لا يجتمعان، والكلّ أعظم من جزئه، والجمع بين الضدّين مُحال، وارتفاع النّقيضين كذلك، والتّرجيح من دون مرجّح فاسد الاعتبار، والدّور والتّسلسل محال، وما أدّى إلى المحال فهو محال، وتحصيل الحاصل مُحال، والجمع بين المثلين محال، وأمّا القسم الثّاني النّظري؛ فهو ما يُحتاج في حصوله إلى التّروّي والفكر[1].

فالحاصل أنّ الاستدلال العقلي، سواء كان من باب البديهيّات أو النّظريّات؛ كان القناةَ الأهمّ للاعتراض الأصوليّ في المدوّنة اللّاحقة لعصر الشّافعي –خصوصا–، وأداة رئيسة من أدواته، وقد كثُر في تلك المدوّنات تأسيسُ الاعتراض على مدراك العقول بشقّيها المذكورين.

ويدخل في هذا الباب استثمار الاصوليّين لقوانين الجدل والمنطق[2] في إثارتهم للاعتراضات المختلفة، وهي علوم آليّة تتشوّف إلى ضبط عمليّة الفكر في المعقولات؛ بغية عصمتها عن الغلط[3]، وتأثيره على الأصوليّين في اعتراضاتهم واضح في مجال التّحديد، وفي الاحتجاج وفق الأشكال المنطقيّة المُقرّرة؛ حيثُ تصدّر المدوّنات الأصوليّة مباحثها –عادة– بضبط التّصورات قبل الخوض في بيان المسائل والجزئيّات؛ جريا على القاعدة العقليّة المتّفق عليها؛ القاضيةِ بأنّ الحكم على الشّيء فرع تصوُّرِه.

لقد عُني الأصوليّون المتكلّمون بمناهج علم المنطق في ضبط الحدود والرّسوم، ووظّفوها في مدوّناتهم؛ حبثُ تدبّج بعضُها بمدخل مستعار من فنّ المنطق؛ من أجل محاكمة بعض المقرّرات الأصوليّة اليه، وقد

---

1 – **يُنظر**: أبو بكر الباقلّاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقادُه ولا يجوز الجهل به**، ط: (1369هـ/1950م)، نشر عزّت العطّار الحسني: مؤسّس ومدير مكتب نشر الثّقافة الإسلاميّة، مصر، ص13، و: نصر حامد أبو زيد (1431هـ)، **الاتّجاه العقليّ في التفسير: دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة**، ط:3 (1996م)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء–المغرب، بيروت–لبنان، ص56، و: عبد الحميد عشّاق، **منهج الخلاف والنّقد الفقهيّ عند الإمام المازري**، ط:1 (1426هـ/2005م)، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، الإمارات العربيّة المتّحدة، ص560.

2 – **صناعة المنطق هي**: الصّناعة التي تشتمل على ما يسدّد القوّة النّاطقة نحو الصّواب في كلّ ما يمكن أن يقع فيه الغلط، فهي آلة الفكر في المعقولات، وهو للعقل بمنزلة النّحو للّسان، فيُلاحظ من خلال مفهوم المنطق أنّه علم معياريّ وفنّ آلي، يُعنى بقوانين ضبط الحدود والحجج، والتي تعصم صنعتُها عن الخطأ في التّصورات والتّصديقات، فموضوع المنطق: تمييز المعقولات، وتلخيص المعاني، **يُنظر**: أبو نصر الفارابي (339هـ)، **المنطق عند الفارابي**، تح: رفيق العجم، ط: (1985م)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ج1، ص55، و: أبو حامد الغزالي (505هـ)، **معيار العلم في فنّ المنطق**، تح: سليمان دنيا، ط: (1969م)، دار المعارف، مصر، و: أبو حامد الغزالي (505هـ)، **تهافت الفلاسفة**، تح: سليمان دنيا، ط:4 (د س ط)، دار المعارف، مصر، ص85 ، و: ابن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص629–644.

3 – تيسير احميد الرّكابي، **المرجع السّابق**، ص46.

ترتّب على ذلك كثرة الاعتراضات في الحدود والتّعريفات التي لا تراعي مناهج المنطق التي تحكُم بضرورة تركّب الحدّ من جميع الذّاتيات التي بها قوام الشّيء المحدُود.

ومن ناحية أخرى؛ كانت المباحث المنطقيّة المتعلّقة بطرق الاستدلال ومقدّماتها، والقياسِ المنطقيّ وأنواعه وشروط إنتاجه؛ ميدانا خصبا تبارت فيه أنظار نظّار علم الأصول الذين أسقطوا قواعده على القضايا الاصوليّة المختلفة، ممّا ولد ثروة هائلة من الاعتراضات المؤسّسة على أحكام تلك القواعد.

وإذا كان علم المنطق هو مِلح العلوم كلّها[1]؛ فقد اعتُبر علم الجدل من أهمّ روافده على الإطلاق[2]، وهو فنّ يُعنى بضبط العمليّة التناظريّة التي تتشوّف إلى حجّ الخصوم، والتي تتوسّل في مبادئها ومقاصدها بقوانين المنطق، ولذلك؛ فإنّه يُمكن اعتبار قوانين هذا العلم -أيضا- من أهمّ أدوات الاعتراض الأصوليّ الرّاجعة إلى مدارك العقول، حيث لم يكتف التّأليف الأصوليّ -فقط- بإدراج بعض المباحث الجدليّة في بعض مدوّنات هذا العلم، بل تأثّر بها في تقرير المباحث الأصوليّة والاعتراض عليها، وجُعِلت مناهجه أساسا في الصّياغة التّناظريّة الحجاجيّة في ميدان الأصول.

ثمّ لمّا كان الجدل الأصوليُّ عبارة عن حوار أنظار، وتباحث أفكار في المسائل الأصوليّة المختلفة؛ فمن الطبيعيّ أن يمثّل هذا الفنّ واحدة من أهمّ أدوات الاعتراض الأصوليّ العقليّة؛ فلا قوام للعمليّة الجدليّة في شتّى مراحلها: حُكما، واستدلالا، واعتراضا، وجوابا؛ إلّا بالنّظر العقلي؛ ولذلك سمّى بعضُ أهل العلم الجدلَ مناظرة، وأطلق العلماءُ على مجالسها: مجالسَ النّظر؛ لموقع النّظر العقليّ منها[3]، قال الخطيب البغداديّ مبيّنا ما ينبغي للمجادل أن يقدّمه على جداله: "وينبغي له أن يواظب على مطالعة كتبه عند وحدته، ورياضة نفسه في خلوته، بذكر السّؤال والجواب، وحكاية الخطأ والصّواب؛ لئلّا ينحصر في مجالس النّظر إذا رمقته أبصار من حضر"[4]، وقد صرّح الشّيرازيّ بذلك -أيضا-؛ فقال:

---

1 – عايش محمود زيتون، **الإتّجاهات العالميّة المعاصرة في مناهج العلوم وتدريسها**، ط:1 (1431هـ/2010م)، منشورات دار الشّروق، ص48.

2 – يُنظر: زكريّا عبد الرّزّاق المصري، **معرفة علم الخلاف الفقهي: قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي**، ط:1 (1990م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ص24، و: يعقوب بن عبد الوهّاب الباحسين (1443هـ)، **طرق الاستدلال ومقدّماتها عند المناطقة والأصوليّين**، ط:2 (1422هـ/2001م)، مكتبه الرّشد للنّشر والتّوزيع، الرّيّاض، المملكة العربيّة السّعودية، ص24.

3 – مسعود فلّوسي، **الجدل عند الأصوليّين**، ص173-174.

4 – الخطيب البغدادي (463هـ)، **الفقيه والمتفقّه**، تح: عبد الرّحمن عادل بن يوسف الغرّازي، ط:2 (1421هـ)، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السّعوديّة، ج2، ص56.

"وسمّيت مجالس النّظر بذلك، وإن كانت في الحقيقة مجالس الجدل؛ لأنّ الجدال الواقع فيها يقع عن الفكر والنّظر"[1].

المطلب الثّالث: الاعتراض بالأصل اللّغوي

لقد قرّر الدّرس الأصوليّ منذ بداياته الأولى الاستثمارَ في المناهج اللّغويّة؛ فقد سيقَ هذا العلمُ أساسا لتصحيح أساليب الاستدلال، وضبط معاني النّصوص الشّرعيّة، وفق معهود العرب في التّخاطب وسَننهم في الكلام، وفي هذا السّياق يقول الإمامُ الشّافعي: "وإنّما بدأتُ بما وصفت من أنّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنّه لا يَعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهِل سَعةَ لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجماعَ معانيه، وتفرّقَها، ومن عَلمه انتفت عنه الشُّبه التي دخلت على من جهل لسانها"[2].

ولذلك؛ فمن الطّبيعيّ أن يستمدّ أصولُ الفقه مكوّناته ومرجعيّاته من العلوم التي تشاركه في بعض موضوعاته، وتقاسمُه النّظام المفاهيمي، وأوّلُها دون مُنازع: علومُ العربيّة التي اعتُبرت السُّلطة المرجعيّة الأولى في الكثير من المباحث الأصوليّة؛ باعتبار أنّ الكثير ممّا صنّف في علم أصول الفقه من الفنون إنّما هو من المطالب العربيّة، ومعروف أنّ عامّة الكتب الأصوليّة تصدّر بالحديث عن استمداد الأصول من اللّغة[3] ؛ ممّا يجعل من علم الأصول علما باحثا في الدّلالة من حيث الأساس؛ دلالة النّص، ودلالة معقول النّص.

وبذلك اشتملت المدوّناتُ الأصوليّةُ على الكثير من المباحث والدّراسات اللّغوية؛ خاصّة المتعلّقةَ منها بالتّراكيب والدّلالة والمعجم، وإنّ مقاصدَ الجهود التي بذلها الأصوليّون في مدارسة اللّغة راجعةٌ في الحقيقة إلى مقاصد اللّغويّين أنفسِهم[4] .

---

1 – إبراهيم الشّيرازي (476هـ)؛ **شرح اللّمع**، تح: عبد المجيد تركي، ط:1 (1408هـ/1988م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج1، ص153.

2 – محمّد بن إدريس الشّافعي، **الرّسالة**، ص47.

3 – لاحظ الدّكتور محمّد عابد الجابري في كتابه: (**بنية العقل العربي**) أنّ أبواب الخطاب وحدها في كتاب أبي الحسين البصريّ تشغل حوالي ثلاثمئة وخمسون صفحة، وذلك من أصل تسعمئة وتسعين صفحة المكوّنة للكتاب بجزئيه، **يُنظر**: محمّد عابد الجابري، **بُنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنظُم المعرفة في الثّقافة العربيّة**، ط:9 (2009م)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ص55.

4 – يُنظر: أبو إسحاق الشّاطبي، **المصدر السّابق**، ج5، ص57؛ و: محمّد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ص55-56، و: محمّد بن عمر، **التّداخلية بين العلوم في التّراث العربي**، مجلّة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، عدد: 40،

وقد نصَّ علماءُ أصول الفقه على أهميّه علم اللّسان للفقيه، واشترطوا في المجتهد إتقانَه لعلوم العربيّة، قال ابن حزم: "لابدّ للفقيه أن يكون نحويّا لغويّا، وإلّا فهو ناقص، ولا يحلّ له أن يفتي؛ لجهله بمعاني الأسماء، وبعده عن فهم الأخبار"[1]، وذكر الشّاطبي: "أنّ الشّريعة عربيّة، وإذا كانت عربيّة؛ فلا يفهمُها حقّ الفهم إلّا من فهم اللّغة العربيّة حقّ الفهم"[2]، وقرّر أبو المعالي أن لا بُدّ للمجتهد من الارتواء من فنون العربيّة؛ لأنّها "الذّريعة إلى مدارك الشّريعة"[3].

غير أنّ أهل اللّغة أنفسَهم لم يكونوا على وفاق في الكثير من أسس وقوانين اللّسان العربي؛ إذ اختلفوا في الكثير من القضايا والمسائل اللّغويّة المتعلّقة بالاستنباط اختلافا بيّنا؛ سواء كان ذلك الاختلاف راجعا إلى اختلاف العرب أنفسِهم، أو إلى اختلاف مدارك العلماء في ضبط وتأويل كلامهم، أو إلى تفاوتهم في المعرفة والإحاطة بقواعد اللّسان وأسرار العربيّة.

و-لا جرَم- انسحب خلافُهم اللّغويُّ على اختلاف أهل الأصول فيما قرّروه في مصنّفاتهم منها؛ ممّا ولّد في مدوّناتهم الكثير من النّزاعات والاعتراضات العلميّة.

بل إنّ الاصوليّين لم يكتفوا في مدوّناتهم بما قرّرته مدوّنات اللّغة؛ وإنّما جدّدوا تلك المباحث تكميلا، وتقييدا، وتفصيلا، واستدراكا، واعتراضا، واختيارا، وترجيحا، بل زعم البعضُ أنّهم كانوا أدقّ نظرا من نظّار علوم العربيّة من النّحاة واللّغويّين[4].

بتاريخ: (2015/11/27م)، ص56؛ و: محمّد بن عمر، (2014/02/11م)، **الدّرس اللّغويّ عند الأصوليّين**، موقع مركز نماء للبحوث والدّراسات، تاريخ الاطّلاع عليه: (2017/06/15م)، https://nama-center.com.

1 – عليّ بن أحمد ابن حزم (456هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، قوبل على تح: أحمد محمّد شاكر، ط: (د س ط)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ج1، ص52.

2 – وقال الشّاطبيّ -أيضا-: "فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربيّة؛ فهو مبتدئ في فهم الشّريعة، **يُنظر**: أبو إسحاق الشّاطبي، **المصدر السّابق**، ج5، ص53.

3 – عبد الملك الجويني، **غياث الأمم في التياث الظّلم**، ص400.

4 – يُنظر: عبد الرّحمن بن محمّد الأنباري (577هـ)، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويين: البصريّين والكوفيّين**، تح: جودة مبروك محمّد مبروك، ط:1 (2002م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة، ص3، و: عبد الوهّاب عبد السّلام طويلة، **أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين**، ط:2 (1420هـ/2000م)، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة، ص9، و: أحمد عليّ زواوي، **الاختلاف اللّغويّ وأثره في بناء الأحكام الشّرعيّة**، مجلّة الشّهاب، عدد: 5، بتاريخ: (ديسمبر 2016م)، ص137؛ و: مودود السّريري، **تجديد علم أصول الفقه**، ط:2 (2016م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص187.

إنّ من المبرّرات التي تفسّر وفرة الاعتراض الأصوليّ المؤسّس على ميدان اللّغة بالإضافة إلى ما سبق؛ هو أنّ الأصوليّين اجتهدوا في البحث اللّغويّ اجتهادا زائدا على اجتهادات أهل اللّغة أنفسِهم، وذلك راجعٌ إلى خطورة الوظيفة التّفسيريّة للخطاب الشّرعيّ التي يضطلع بها علم الأصول، وبذاك رُبما فاق أهل الأصول أهلَ اللّغة في بعض قضايا اللّغة التي لها علاقة بالأصول؛ حيثُ بلغوا –أحيانا– في فهم دقائق اللّسان ما لم يبلُغه أهل النّحو والبيان[1].

بل إنّ بعضَ ما هو موجود في مدوّناتهم من تحقيقات لغويّة ليس يوجدُ في كتب اللّغة والنّحو، كاختصاصهم باستقصاء صيغ العموم، وبحثهم تفاصيلَ معاني الاستثناء باستقراء أصول اللّسان، ومسائل كثيرةٍ غيرِها ولّدت بين أهل الأصول الإشكالات، وفتحت أبواب الاعتراضات؛ بما يُحقّق غاية حفظ الخطاب الشّرعي، ومقاصد الصّواب في المعرفة الفقهيّة[2].

فالحاصل أنّ تأثيرَ المادّة اللّغويّة في الاعتراض الأصوليّ كان نتيجة طبيعيّة لاعتماد بعض الأصوليّين من أحكام قضايا اللّغة وقواعدها غيرَ ما اعتمد عليه بعضُهم الآخر؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإنّ الاجتهاد في مسائل اللّغة كان مدعاة لاعتراض بعضهم على بعض في قضاياها.

وينصّ الأصوليّون صراحة على بناء الاعتراضات على الأصول اللّغويّة، والأمثلة على ذلك كثيرة جدّا في كتب الأصول، فمن تطبيقات ذلك وشواهده: اعتراض الإمام الباقلّانيّ في كتابه على المعتزلة في ذهابهم إلى انّ للشّارع ألفاظا منقولةً عن أصلها اللّغوي، وقد استدلّوا لذلك بقولهم: إنّ لفظ الصّلاة لم يُستعمل في اللّغة لمجموع الأفعال الشّرعيّة المكوّنة لهيئة الصّلاة، كالرّكوع، والسّجود، والتّسبيح، والتّكبير، والقيام، والقعود، والنيّة، والقراءة، وغيرها؛ لأنّ أهل اللّغة ما كانوا يعرفون هذه الصّلاة، ولا شروطَها وأركانها، ثمّ صار اسم الصّلاة بعد تصرّف الشّرع ونقلِه اسما لمجموع هذه الافعال؛ حتىّ لم يُعقل من اطلاق اسم الصّلاة سوى العبادة المخصوصة، فيكون المشرعّ بذلك قد نقلها الى استعمال جديد، ولكنّ الإمام الباقلّانيَّ اعترض على هذا الدّليل تأسيسا على أصول اللّغة نفسِها؛ فذكرَ أنّ الصّلاة

---

1 – وذلك لأنّ عناية اللّغويّين بالمعاني الظّاهرة دون الخفيّة التي اختصّ بها أهل الأصول، **يُنظر**: تاج الدّين السّبكي (756هـ)، **الإبهاج في شرح المنهاج**، تح: أحمد جمال الزّمزمي، نور الدّين عبد الجبّار صغيري، ط:1 (1424هـ/2004م)، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، حكومة دبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، ج2، ص15.

2 – **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج2، ص15-16، و: مصطفى جمال الدّين (1417هـ)، **البحث النّحويّ عند الأصوليّين**، ط:3 (1405هـ)، دار الهجرة، قم، إيران، ص47 وما بعدها.

أُطلقت –لغة– على جميع تلك الافعال المتركّبة منها هذه العباة؛ لأنّ الصّلاة في اللّغة بمعنى الاتّباع، والتّالي للسّابق يُطلق عليه مصلّ، وكذلك المأموم متّبع لفعل الإمام، ومقتف أثرَه، وكذلك لفظ الصّلاة في اللّغة يرجع إلى معنى الدّعاء، وهو موجود في الصّلاة الشّرعيّة، جاء في: (**التّقريب والإرشاد**): "ويقال لهم: ما أنكرتم –أيضًا– أنّه إنّما سمّيت جميعُ هذه الأفعال صلاة؛ لكونه متّبعًا بها فعلَ الإمام، ومقتف على أثره؛ لأنّ التّالي للسّابق يوصف بأنّه مصلٍّ على أنّه تالٍ له، فيقال: السّابق والمصلّي، والصّلاة تكون بمعنى الدّعاء، وذلك هو المشهور في اللّغة، ومنه قوله الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [التَّوْبَة : 103] ، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ ۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ﴾ [التَّوْبَة : 99]، يريد دعوات الرّسول، ومنه سُمّيت الصّلاة على الميّت صلاةً؛ لأنّها دعاء له، وإن لم يكن فيها ركوع ولا سجود ولا جلوس"[1].

المطلب الرّابع: الاعتراض بالمناهج والأصول

والأصول المقصودة في هذا المبحث: وأصول الدّين، أو ما يُعرف بالكلام، وأصول الفقه، أمّا هذا الأخيرُ؛ فهو –بحقّ– من أهمّ أدوات الاعتراض وروافده، وقد سبق تقرير انتهاض الاختلاف في المنهجيّة الفقهيّة سببا في الاعتراض الاصولي، فلا حاجة لإعادته.

وأمّا الكلامُ؛ فأُضيفُ على ما سبقت الإشارة إليه –أيضا– بيانَ التّداخل المعرفيّ، والازدواج العلميّ، بين علم الأصول وعلم الكلام، والذي يفسّر طغيان المادّة الكلاميّة على الكثير من المباحث الأصوليّة، وقد نُسبت مدرسة المتكلّمين الأصوليّة لصنعتهم الكلاميّة التي برعوا فيها، وإنّ الكثير من أولئك المتكلّمين الذين صنّفوا في أصول الدّين؛ قد صنّفوا –أيضا– في أصول الفقه كما أسلفنا، فألّف الإمام أبو بكر الباقلّانيُّ (**التّقريب والإرشاد**) في علم الأصول، ودوّن (**الانتصار**) في علم الكلام، وألّف إمام الحرمين أبو المعالي الجوينيُّ (**البرهان**)، و(**التّلخيص**) في علم الأصول، كما ألّف (**الشّامل**) و(**الإرشاد**)[2] في أصول الدّين، وللغزاليّ (**المستصفى**) في الأصول، و(**الاقتصاد**) في الكلام، وهكذا فعل الرّازيُّ، والآمديُّ، وغيرُهم من أقطاب مدرسة أهل الكلام.

---

1 – أبو بكر الباقلّاني، **التّقريب والإرشاد**، ج1، ص397.

2 – الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد.

ولا يحتاج النّاظر والمتأمّل في المدوّنات الأصوليّة التي ألّفها الأصوليّون المتكلّمون إلى كثير فِكر ليجزم بأنّ علم الكلام كان مصدرا ثريّا لاعتراضات النّقديّة المبثوثة فيها كما سبقت الإشارة إليه؛ إذ تصدّر المدوّنات الأصوليّة فصولها الأولى بالبحث في قضايا كلاميّة محضة، كمباحث التّكليف التي تزخر بالمسائل الكلاميّة، كمدارك العلوم، وتعريف العقل والعلم، وما يتّصل بذلك من أمور مثارة –قبل ذلك– في مدوّناتهم الكلاميّة.

فكان من الطبيعيّ أن تتأسّس الكثير من اعتراضاتهم الأصوليّة على مرجعيّاتهم الكلاميّة؛ ولذلك وقّت الباقلّاني الأشعريّ –مثلا– صفحات كثيرة من مدوّنته الأصوليّة للاعتراض على المعتزلة، واشتهرت ردود الأصوليّين المتكلّمين ونقودهم للكعبيّ المعتزليّ في مسألة نفي المباح في الشّرع، بل ربما اعترض الأشاعرة بعضُهم على بعض تبعا لتنوّع اختياراتهم داخل المدرسة الأشعريّة؛ فاعترض الجوينيّ على القاضي، والمازريّ على الجويني، وهكذا، قال علاء الدّين السّمرقنديّ الحنفي[1]: "اعلم أنّ علم أصول الفقه والأحكام فرعٌ لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرّع من أصله، وما لم يتفرّع منه فليس من نسله، فكان من الضّرورة أن يقع التّصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنّف الكتاب، وأكثر التّصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، والاعتماد على تصانيفهم؛ إمّا أن يفضي إلى الخطأ في الأصل، وإمّا إلى الغلط في الفرع، والتّجافي عن الأمرين واجب في العقل والشّرع"[2].

إنّ التّداخل المعرفيّ بين الخطاب الاصوليّ، وبعض العلوم الأخرى، لم يؤثر –فقط– في الاستثمار المنهجيّ لبعض القواعد والضوابط العلميّة المبثوثة في هذه العلوم في مباحث أصول الفقه ومسائله، بل كان له –أيضا– أثرٌ في النّزاع في بعض الأصول الفقهيّة جملة، كالقياس المرفوض عند بعضِ العلماء[3]،

---

1 – هو: الإمام الفقيه أبو بكر؛ علاء الدّين السّمرقندي، محمّد بن أحمد بنِ أبي أحمد، من كبار فقهاء الحنفيّة وأعيانهم، أقام في حلب، واشتهر بكتابه: (**تحفة الفقهاء**)، وله كتب أخرى، توفّي سنة: (539هـ)، **يُنظر**: محمّد عبد الحيّ اللّكنوي (1304هـ)، **الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة**، ط:1 (1324هـ)، مطبعة السّعادة بجوار محافظة مصر، ص158، و: الزّركلي، **الأعلام**، ج5، ص317.

2 – ساق هذا الكلام في مقدّمة كتابه: (**ميزان الأصول**)، ولا يخفى ما في كلامه من التّعصّب الفروعي، **يُنظر**: محمّد بن أحمد السّمرقندي (539هـ)، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تح: محمّد زكي عبد البرّ، ط:1 (1404هـ/1984م)، مطابع الدّوحة الحديثة، قطر، ج1، ص1-2.

3 – وهم الظّاهريّة، وعلى رأسهم أبو محمّد ابن حزم.

وأصل المصلحة المرسلة التي تحفّظ في اعتبارها الجوينيُّ، وكمسالة التّعليل التي رفض الاصوليّون المتأثرون بالنّزعة الأشعريّة الاحتكامَ إليها[1].

1 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص124.



المبحث السّادس: أثر الاعتراض في الفكر الأصولي

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتيّة:

المطلب الأوّل: إثراء الدّرس الأصولي

المطلب الثّاني: تضييق دائرة الخلاف

المطلب الثّالث: تجديد الدّرس الأصولي

المطلب الرّابع: صياغة العقل النّقدي الأصولي

المبحث السّادس: أثر الاعتراض في الفكر الأصوليّ

تمهيد

يُعدّ مصطلح (**الفكرُ الأصوليُّ**) من المصطلحات المُستحدثَة التي شاع توظيفُها واستعمالُها لدى بعض المعاصرين في مجال البحث الأصوليّ، وذلك في سياقات مختلفة؛ فاختارَه –مثلا– بعضُهم في عنوة بعضِ مؤلّفاته ككتاب (**الفكر الأُصوليُّ**)، للأستاذ: عبدِ الوهاب أبي سليمان؛ إلّا أنّ القليلَ فقط من تطرّق لبيان مفهومه، وبيانِ حدّه وتعريفِه.

وفي هذا الإطار؛ يَختار بعضُ هؤلاء الباحثين تعريفَ هذا المركّبَ الإضافيّ بأنّه: جهود الأصوليّين العقليّة في المسائل العلميّة الأصوليّة، سواء كانت تلك الجهودُ تأسيسيّةً تقعيديّة، أو كانت اعتراضيّةً حجاجيّة؛ فهي تشكّل بمجموعها ما اصطُلح عليه بالفكر الأصولي[1] .

وإذا تقرّر ما سِيق مفهوما للفكر الأصوليّ؛ فإنّ موقع الاعتراض منه ظاهر؛ فهو يُعدّ جزءا لا يتجزّأ من منظومة هذا الفكر، وإجراءاً محوريّا من إجراءاته، بل كان لهذا الاعتراض الأثرُ البالغ في إثرائه، وفي تحفيز وصقل العقول المُنتجة له، ويتعرّض هذا المبحث الذي نحن بصدد عرضه لبيان أهمّ معالم ذلك الأثر؛ أي: بيانِ بعضٍ نتائج الاعتراض ومخلّفاته الإيجابيّةُ[2] في الدّرس والعقل الأصوليّين، والتي يُمكن ملاحظتُها من خلال المطالب التّاليّة:

المطلب الأوّل: إثراء الدّرس الأصولي

إنّ العلوم لا تظهر فجأة ولا دُفعة في الأمم، وإنّما تمرّ بفترة مخاض وأخذٍ وردّ، ومعاناة فكريّةٍ حادّة؛ لتتبلورَ –بعد ذلك– معانيها وقواعدُها، وتتّضحَ في الأذهان معالمُها وفوائدُها، ثمّ يُهيّئ الله الأسباب والأبوابَ لتدوين تلك المعاني والقواعد، فتُصبح العلوم بذلك فتيّةً قويّة، تنموا وتزدهرُ عبر مراحل التّدرّج والتّطوّر؛ إذ الأفكار كالأشجار: تولد وتكبُر وتنضُج، وقد تموت؛ فالبداء، والنّقص، والنُّموّ، والتّطور، والضّعفُ، و –أحيانا– الانتهاء[3]: كلُّها صفاتٌ لازمةٌ في علوم البشر، وهكذا تطوّرت الأفكار والعلوم

---

1 – هيثم عبد الحميد عليّ خزنة، **المرجع السّابق**، ص13.

2 – قيد للاحتراز عن الاعتراضات التّرفيّة التي كانت لها آثار عكسيّة سلبيّة في غموض الدّرس الأصوليّ وتعقيده، وفي النّأيِ به عن بعده الوظيفيّ المتعلّق بالاستثمار العمليّ التّطبيقي.

3 – وعلم الشّريعة لا ينتهي؛ لتكفّل الله بحفظها.

في الأمّة المحمّديّة –على رسولها أفضل الصّلاة والسّلام– لتشكّل ما يُعرف بـ: التّراث العلميّ[1]، أو: الفكر الاسلاميّ بشكل عامّ[2]، وهو فكر مستمرٌّ لا يقف عند حِقبة من الزّمن، ولا عند مفكّرين معيّنين في جيل من الأجيال[3].

وقد تقدّم في المبحث التّاريخيّ السّابق المخصّص لنشأة الاعتراض الأصوليّ؛ أنّ هذا الأخيرَ قد ساوقَ توسّعَ البحث الأصوليّ منذ البدايات الأولى لهذا العلم؛ فإنّ **(رسالة)** الإمام الشّافعيّ –كما أشار الرّازي– كانت محاولةً لضبط مسالك الاعتراض بين المجتهدين النُّظّار، ومعالجة أسباب الاختلاف بين مدارس الأمصار[4].

وقد نشأ عن اختلاف المناهج في تلك المدارس؛ ظهورُ المناقشات العلميّة، والاعتراضات الأصوليّة في القضايا المختلفة، ثمّ تسلسلَ الدّرس الاعتراضيُّ بعد ذلك، وكان لذلك أثرٌ مباشر في تولّدُ مباحثَ وموضوعات جديدة أثرَت البحث الأصوليّ، كما كان له –أيضا– الأثرُ المباشرُ في تضاعُف حركة التّأليف والكتابة في أصول الفقه[5].

إنّ الاعتراضات الأصوليّة بشقّيها: العلميّ والمنهجيّ؛ كانت –ولا تزال– مصدر ثراء للمدوّنة الأصوليّة، وإنّ موازنة بسيطة بين تلك المدوّنات المؤلَّفة عبر القرون؛ تُنبئ عن منحى تصاعديٍّ هامّ وملحوظ في مواضيع البحث الأصوليّ؛ لأنّ تلك الاعتراضاتِ تُنتج إشكالاتٍ علميّةً ومنهجيّة؛ حتّمت فتح حقول بحثيّة متجدّدة في علم الأصول، ولعلّ من أهمّ تجلّيات ثراء المدوّنة الأصوليّة، المترتّبِة على الاعتراض ما يلي:

1 – كثرة الحدود والتّعاريف في الموضوع الواحد، تلك الحدود التي كانت غائبة في المدوّنة الأولى للأصوليّين، ثمّ نشأ عن امتزاج المنطق بالأصول ظهورٌ بارزٌ لتلك الرّسوم والحدود؛ محاولةً منهم لضبط تصوّرات موضوعات البحث الأصوليِّ، وقد أخذت تلك الحدود منحىً تراكميّا في مدوّناتهم الأصوليّة

---

1 – ذلك التّراث الذي كان ولا يزالُ مصدر فخر واعتزاز للأمّة، وما خذلها إلّا التنكّر له.

2 – هيثم عبد الحميد علي خزنة، **المرجع السّابق**، ص5.

3 – محمّد البهي، **الفكر الإسلاميّ في تطوّره**، ط:2 (1401هـ/1981م)، دار التّضامن للطّباعة، مصر، ص3.

4 – يُنظر: الفخر الرّازي، **مناقب الإمام الشّافعي**، ص156؛ و: الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص32، و: عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص69.

5 – إيمان بنت سالم قبوس، **المرجع السّابق**، ص777.

اللّاحقة[1]، ومن أمثلة ذلك: حدّ النسخ، والواجب، وغيرِها من المصطلحات الأصوليّة التي أسلَمتها الاعتراضات المُثارة حولَها إلى غزارة رُسومها وتعاريفها في كتبهم[2].

2 – ظهور مصنّفات أصوليّة خاصّة بموضوع الاعتراض، ومن شواهد هذا التّقرير قول الإمام الجصّاص في مسألة التّمسّك بالعموم: "فبانَ بما وصفنا أنَّ العمُوم من مفهوم لسان العرب، وإنّ ذلك مذهبُ السّلف من غير خلافٍ بينهم فيه، وما خالف في هذا أحدٌ من السّلف ومن بعدَهم؛ إلى أن نشأت فرقةٌ من المرجئةِ، ضاق عليها المذهبُ في القول بالإرجاء؛ فلجأت إلى دفع القولِ بالعموم رأسا؛ لئلّا يلزمَها لخصومها القولُ بوعيد الفسّاق بظواهر الآيِ المُقتضية لذلك، فقد صنَّف أهلُ العلم على نفاة القولِ بالعموم كتُباً، واستقصَوا الكلامَ عليهم فيها"[3].

والشّاهدُ من كلامه؛ أنّ إفرادَ هذه المسألة بالتّأليف، وتوسيع مباحث النّظر فيها؛ جاء استجابة منهجيّة وعلميّة للردّ على الاعتراضات الواردة على القول بالعموم.

3 – ظهور مسائل جديدة؛ فما زال النّظرُ الاعتراضيُّ يولّد فوائد وقواعد أصوليّة جديدة إلى زماننا هذا، وقد عنونَ بعضُ المُعاصرين بعضَ مباحث كُتُبه فقال: "فصل في ذكر بعض ما حرّرتُه من الفوائد، ومنها ما لم أُسبق إليها"[4]، ثمّ راح يَسرُدُها ويشرحُها، وممّا جاء في ذلك الفصل: "ومنها: أنّني نبّهتُ على أنّ نسخَ التّلاوة الذي أجمع عليه الأصوليّون ليس بجائز[5]؛ بل هو مستحيلٌ عقلا، وكتبتُ فيه رسالةَ: **(ذوقُ الحلاوة)**، وهي مطبوعةٌ بمكتبه القاهرة، وقد خالفني في رأيي هذا بعضُ العلماء تقليدا لما

---

1 – والمقصود –في اصطلاح البحث– بالمدوّنة السّابقة: المصنّفات الأصوليّة في عصر الشّافعيّ وما بعده إلى زمن القاضيين: الباقلّاني، وعبد الجبّار.

2 – يميل المنهج الأصوليّ التّقليديّ إلى كثرة التّعاريف والحدود، وبيانِ ما يحيط بها من اعتراضات؛ ففي النّسخ –مثلا– تعاريف متعدّدة؛ يعترض بعضُها على البعض الآخر، وقد لخّص الشيخ عليّ جمعة أهمّ تلك التّعاريف والاعتراضات الواردة عليها في كتابه المخصّص لموضوع النّسخ، **يُنظر**: محمّد فتحي محمّد العتربي، **التّجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النّظريّة والتّطبيق**، ط:1 (1439هـ/2018م)، المعهد العالميّ للفكر الإسلامي، فرجينيا، ص151، و: عليّ جمعة، **النّسخ عند الأصوليّين**، ط:1 (فبراير 2005م)، شركة نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ص12 وما بعدها.

3 – أحمد بن علي الجصّاص، **المصدر السّابق**، ج1، ص110.

4 – عبد الله بن محمّد الصدّيق الغماري (1413هـ)، **سبيل التّوفيق في ترجمه عبد الله بن الصّديق الغماري**، ط: 3 (1433هـ/2013م)، مكتبة القاهرة، مصر، ص82.

5 – والكلام سيق للتّمثيل؛ فليس المقصودُ في هذا السّياق مناقشتَه فيما ذهب إليه.

عُرف عند الأصوليّين، وإنّي مستعدٌّ لموافقتهم بشرط أن يثبتوا أنّ تلك الآياتِ ثبَتت قرآنيّتها بالتّواتر، وهذا غيرُ موجود قطعا، أن يبيّنوا الحكمة من نسخ التّلاوة بعد وجودها في القرآن، أن يجيبوا عن قول الله –تعالى– لا مبدّل لكلماته"[1].

4 – الإطالة والإطناب في إيراد أدلّة الخصوم ومناقشاتها؛ فالمطوّلات الأصوليّة خصّصت كثيرا من الصّفحات منها لمناقشة الاعتراضات الأصوليّة، وإيراد أدلّتها وأجوبتها، ففي كتاب (**الإحكام في أصول الأحكام**) لابن حزم –مثلا– خمسة عشرَ صفحة مخصّصة لبحث حجّيّة الاجماع، والمناقشات التي أدارَها في المسألة[2].

وما سيق في هذا المقام يُبيّن بوضوح –لا خفاء معه–؛ أثرَ الاعتراضات الأصوليّة في تحقيق مقاصد الإثراء والتّوسيع للمباحث الأصوليّة، عبر الأزمنة المتلاحقة.

المطلب الثّاني: تضييق دائرة الخلاف في الدّرس الأصولي

سيق علمُ الأصول –قصدا– لتحقيق غاية الصّواب في المعرفة الفقهيّة، وتقريب وِجهات النّظر بين المتنازعين في أحكام الفروع[3].

ولقد سبق في غير ما موضع من البحث؛ أنّ رسالة الإمام الشّافعي في الحقيقة؛ كانت عبارة عن اعتراضات أصوليّة، ومراجعات نقديّةً للاتّجاهات الاجتهاديّة السّائدة زمنَ الشّافعي؛ فقد عايَن عن كثب، واطّلع –رحمه الله– على الخلاف الذي شجَر بين مدرسة الرّأي المنسوبة لأهل العراق، ومدرسة أهل الحديث الحجازيّة، وكان –رضي الله عنه– عارفا بأسباب ذلك الخلاف، محقّقا لمثاراته، خبيرا بمنازع ومذاهب كلّ فريق، واعتراضاته على الفريق الآخر، ممّا أهّله لأن يرسُم منهجا أصوليّا يقصدُ إلى التّوفيق بين المخالفين، والتّقريب بين المدارس، وتأسيس قواعد الاستنباط على أسس تضيقُ معها شُقّة الخلاف، وتتوحّد وِجهات النّظر[4].

---

1 – عبد الله بن محمّد الصدّيق الغماري، **المرجع نفسُه**، ص81.

2 – أبو محمّد ابن حزم، **المصدر السّابق**، ج4، ص128.

3 – يُنظر: إعداد جماعي بإشراف أحمد الرّيسوني، **التّجديد الأصولي: نحو صياغة تجديديّة لعلم أصول الفقه**، ط:1 (1435هـ/2014م)، المعهد العالميّ للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكيّة، ص78، و: عليّ حسب الله، **أصول التّشريع الإسلامي**، ط:5 (1396هـ/1986م)، دار المعارف، مصر، ص14.

4 – عبد السّلام بلاجي، **المرجع السّابق**، ص63.

ويؤكّد الأستاذ عبد الوهّاب أبو سليمان هذه المعاني فيقول: "أصولُ الفقه يضيّق الفجوةَ بين المدرستين؛ مدرسةِ أهل الحديث، ومدرسة أهل الرّأي، ويفيد في التّفاهم بين المتخلفين لبعضهم البعض، واللّجوء عند النّزاع الى أسس وأصول ثابتة لدى اختلاف الرأي[1].

إنّ رسالة الإمام الشّافعيّ تكشف بجلاء لا يدع حيّزا للخفاء؛ أنّ الاعتراض الأصوليّ الصّحيح، المؤسّس على الدّليل القويّ الصّريح؛ من شأنه أن يُضيّق دائرةَ النّزاع داخلَ البيت الأصولي، ويخفّف من حدّته؛ فليس المراد بـ: تضييق دائرة الخلاف؛ أن تتوحّد المدارس الاجتهاديّة، ولا أن يتحوّل المالكيُّ الى شافعيٍّ مثلا، أو العكس، بل المقصودُ به: أن تتّفقَ الأنظارُ فيما أُتيح لها أن تتّفق فيه، وتفتحَ آفاقا للتّقارب فيما اختلفت فيه، ويُمكنُ ملاحظة إسهامات الاعتراض العلميّ الأصوليّ في تلك المقاصد من خلال ما يلي:

1 – يكشفُ الاعتراض الأصوليُّ –عادة– عن مُدرك الرّأيين المختلفين، وذلك يفتح الطّريق أمام النّاظر الباحث عن غاية الجمع والتّوفيق بينهما، ومن الشّواهد الأصوليّة في ذلك ما ذكره الإمامُ الزّركشيُّ حين قال: "اعتُرض على دعوى الأصوليّين العمومَ في العرف[2] بأنّ سيبويهِ وغيرَه من أئمّة اللّغة؛ نصّوا على أنَّ جمعَ السّلامة للقلّة، وهو من الثّلاثة إلى العشرة، والعمومُ ينافي القلّة، وجمع إمامُ الحرمين بين الكلامين؛ فحمل كلامَ النّحاة على ما إذا كانت نكرة، وأجراه غيرُه على ظاهره، وقال: إنه لا مانعَ أن يكون أصلُ وضعها للقلّة، لكن غلب استعمالهُا في الكثرة، إمّا بعرف الاستعمال، أو بعرف الشّرع، وهو قويّ؛ فإنّ الموضوع للقلّة كثيرا ما يُستعمل في الكثرة، فنظر الأصوليّون إلى غلبة الاستعمال، ونظر النّحاة إلى أصل الوضع؛ فلا خلاف"[3].

ومن الشّواهد –أيضا–؛ ما جاء في: **(روضة النّاظر)** في مبحث الألفاظ الغير عربيّة في القرآن: "قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربيّة؛ لأنّ الله –تعالى– قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فُصِّلَت : 44]، ولو كان فيه لغةُ العجم؛ لم يكن

---

1 – عبد الوهّاب أبو سليمان، **منهجيّة الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيّ –رحمه الله– في الفقه وأصوله: تأصيل وتحليل**، ص88.

2 – أي: العموم في جموع السّلامة تأسيسا على عرف أهل اللّغة.

3 – يُنظر: الزّركشي (794هـ)، **تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع**، تح: سيّد عبد العزيز، و: عبد الله ربيع، ط:1 (1418هـ/1998م)، مكتبة قرطبة للبحث العلميّ وإحياء التّراث، القاهرة، مصر، ج2، ص664، و: الزّركشي، (794هـ) **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج4، ص123.

عربيًّا محضًا، وآيات كثيرةٌ في هذا المعنى، ولأنّ الله –سبحانه– تحدّاهم بالإتيان بسورة من مثله، ولا يتحدّاهم بما ليس من لسانهم، ولا يُحسنونه، وروي عن ابن عبّاس[1]، وعكرمة[2] –رضي الله عنهما– أنّهما قالا: فيه ألفاظ بغير العربيّة، قالوا: ﴿نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ﴾ [المُزَّمِّل : 6]: حبشيّة، و: ﴿كَمِشۡكَوٰةٖ﴾ [النُّور : 35]: هنديّة، ﴿وَإِسۡتَبۡرَقٖ﴾ [الكَهْف : 31]: فارسيّة، وقال من نصَر هذا: اشتمالُ القرآن على كلمتين ونحوهما أعجميّة لا يخرجه عن كونه عربيًّا"[3]، ثمّ قال: "ويمكن الجمع بين القولين؛ بأن تكون هذه الكلمات أصلها بغير العربيّة، ثم عرّبتها العرب، واستعملتها، فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها، وإن كان أصلُها أعجميًّا"[4].

2 – ساهم الاعتراض الأصوليُّ في ضبط الآراء العلميّة في القضايا المختلفة، وتصحيحِ ما نُسب إلي أهل البحث الأصوليّ ممّا لا يقولون به، وهذا من شأنه أن يكشف عن مساحات في القُرب بين المذاهب توُهّم فيها البُعدُ، ومن الأمثلة على ذلك: قول ابن القيّم[5] يصفُ أهلَ الظّاهر: "ولكن أخطئوا من أربعة أوجه؛ أحدِها: ردُّ القياس الصّحيح، ولا سيّما المنصوص على علّته، التي يجري النّصُ عليها

---

1 – هو: الصّحابيّ الجليل أبو العبّاس، حبر الأمّة، عبد الله بن عبّاس بنِ عبد المطّلب القرشيّ الهاشمي، ولد بـ: مكّة، ولازم رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–، وروى عنه الأحاديث الصّحيحة، وكفّ بصرُه في آخر عمره، فسكن الطّائف، وتوفي بها سنة: (68هـ)، له في الصّحيحين وغيرهما: (1660) حديثا، **يُنظر**: ابن حجر العسقلاني (852هـ)، **الإصابة في تمييز الصّحابة**، تح: عادل أحمد عبد الموجود، عليّ محمّد معوّض، ط:1 (1415هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج4، ص121 وما بعدها، و: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج4، ص95.

2 – هو: الصّحابيّ عكرمة بن أبي جهل؛ عمرو بن هشام المخزوميّ القرشي، كان من صناديد قريش في الجاهليّة والإسلام، أسلم بعد فتح مكة، وحسُن إسلامه، وشهد الوقائع بعدما كان هو وأبوه من أشدّ الناس عداوة للنّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم–، واستشهد في اليرموك سنة: (13هـ)، **يُنظر**: النّووي (676هـ)، **تهذيب الأسماء واللّغات**، ط: (د س ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص338 وما بعدها، و: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج4، ص244.

3 – ابن قدامة (620هـ)، **روضة النّاظر وجنّة المناظر**، ط:1 (1419هـ/1998م)، المكتبة المكّيّة، مكّة المكرّمة، المكتبة التّدمريّة، الرّياض، مؤسّسة الرّيان للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ج1، ص210 وما بعدها.

4 – المصدر نفسُه، ج1، ص212.

5 – هو: الفقيه الأصوليّ المحدّث، المجتهد المفسّر النّحوي، شمس الدّين، أبو عبد الله، محمّد بن أبي بكر بن أيوب الدّمشقيّ الحنبلي، المعروف بابن قيّم الجوزيّة، ولد بـ: دمشق، ولازم ابنَ تيمية، وكان رفيقه في سجن قلعة دمشق، من تصانيفه الكثيرة: (**روضة المحبّين ونزهة المشتاقين**)، و(**زاد المعاد في هدى خير العباد**)، و(**إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**)، وتوفّي سنة: (751هـ)، **يُنظر**: عبد القادر بن محمّد النّعيمي (978هـ)، **الدّارس في تاريخ المدارس**، ط:1 (1410هـ/1990م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج2، ص70، و: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج9، ص106-107.

مجرى التّنصيص على التّعميم باللّفظ، ولا يتوقّف عاقلٌ في أنّ قول النّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم– لمّا لعن عبدُ الله حمارا على كثرة شربه للخمر: لا تلعنه؛ فإنّه يحبُّ الله ورسولَه[1]؛ بمنزلة قوله: لا تلعنوا كلّ من يحب الله ورسوله، وأنّ في قوله: إنّ الله ورسوله ينهانكم عن لحوم الحمُر؛ فإنّها رجس؛ بمنزلة قوله: ينهانكم عن كل رجس [2]"[3].

ولكنّ المجدّد الإمامَ الشّوكانيّ اعترض أصوليّا فقال: "ثمّ اعلم أنّ نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كلّ ما يسمّى قياسا، وإن كان منصوصا على علّته، أو مقطوعا فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النّوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل، مشمولاً به، مندرجاً تحتَه، وبهذا يهُون عليك الخطبُ، ويصغُر عندك ما استعظموه، ويقرّب لديك ما بعّدوه؛ لأنّ الخلاف في هذا النّوع الخاص صار لفظيّا، وهو من حيث المعنى متّفقٌ على الأخذ به، والعمل عليه، واختلافُ طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنويّ؛ لا عقلا، ولا شرعا، ولا عُرفا"[4].

وبذلك؛ فقد قرّب الزّركشي ما كان قد تناءى عند كثير من النّاس من المذاهب الأصوليّة[5]، وإنّ هذه الأمثلة وغيرَها تُبرز بوضوح دور الاعتراض الأصوليّ بشقّيه: العلميّ الاستدلالي، أو المنهجيّ الشّكليّ[6] في تضييق دائرة الخلاف، وقد أدرك العلماء ذلك؛ فكانوا –كثيرا ما– يفترضون الاعتراضات، ثمّ يجيبون عنها بالأجوبة التي تُناسبُها؛ لتجتمع الأنظارُ في المسائل الأصوليّة، ولا تفترِق.

المطلب الثّالث: تجديد الدّرس الأصولي

---

1 – أخرجه البخاريّ عن عمر بن الخطاب، كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر، وأنّه ليس بخارج من الملّة، ج8، ص158، رقم: (6780).

2 – أخرجه الإمام البخاريّ عن أنس في كتاب الجهاد والسّير، باب التّكبير عند الحرب، رقم: (2991)، و: مسلم عن أنس في كتاب الصّيد والذّبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل لحم الحمُر الإنسيّة، رقم: (1940).

3 – ابن القيّم الجوزيّة (751هـ)، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين** (751هـ)، تح: محمّد عبد السّلام إبراهيم، ط:1 (1411هـ/1991م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص254-255.

4 – وقد سبقه إلى الإشارة إلى ذلك جماعة من أهل العلم؛ منهم: ابن السّبكي؛ حيثُ قال عن داوود: "وكأنّه لا يسمّي منصوص العلّة قياسا"، **يُنظر**: تاج الدّين ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج2، ص290، و: محمّد بن عليّ الشّوكاني، **المرجع السّابق**، ج2، ص104.

5 – وذلك يتناسب مع منهجه في تخليص أصول الفقه من الآراء المرجوحة، وتحقيق القول في المسائل الأصوليّة.

6 – سيأتي الحديثُ عن أنواع الاعتراض الأصوليّ في الفصل اللّاحق.

إنّ التّجديد في الدّرس الأصوليّ أصلٌ معرفيٌّ راسخ في بِنيةِ الفكر المنهجيّ عند علماء الأصول؛ حيثُ لم تخلُ مرحلةٌ من مراحل تراكُمه وصياغة قواعده –عبر التّاريخ–؛ من رؤى جادّة ساعية لإكساب مباحثه معنىً تجديديّا[1].

وقد شغل موضوع التّجديد في الخطاب الأصوليّ حيّزا هامّا في البحوث العلميّة المعاصرة، ويبدوا أنّ كلام هاؤلاء الباحثين لم يتّفق على ضبط مفهوم موحّد له، ويمكن ردُّ الاختلاف في معناه إلى ثلاثة اتّجاهات رئيسة:

1 – وهو أهمّ تلك الاتّجاهات، ويدعو إلى إعادة هيكلة أصول الفقه من خلال إعادة صياغته وفق أسلوب بسيط، ولغة سهلة، ومنهج جديد يمكّن الدّارسين من وُلوج بابِه بيُسر، وإلى تنقيته من الدّخيل الطّارق، كعلوم الفلسفة، والمنطق، والكلام، بالإضافة إلى تحقيق بعضِ مسائله ومباحثه، وفتحِ المجال فيه أمام الاستفادة من المعارف الإنسانيّة والاجتماعيّة[2]؛ ليأخذ هذا العلمُ دورَه المنوط به في الحياة العمليّة[3].

وفي هذا الشّأن يقول الدّكتور محمّد دسوقي: "ويشمل مثلُ هذا التّجديدُ في علم الأصولِ عدّةَ قضايا؛ يمكن حصرُها فيما يلي: **أوّلا:** إلغاءُ ما ليس من علم الأصول، **ثانيا:** تدريسُ المقاصدِ الشرعيّةِ بصورةٍ وافية، **ثالثا:** تطوير مفاهيمِ بعض الأدلّة، **رابعا:** ربطُ القواعد بالفروع ما أمكن"[4] .

2 – وعزاه الأستاذُ نعمان جغيم للدّكتور طه جابر العلواني، ويرى هذا الاتّجاه أنّ التّجديد يقوم على فكرة جعل علمِ الأصول منهجاً للبحث والمعرفة في العلوم الشّرعية وغيرها من خلال الاستفادة –

---

1 – حميد الوافي، **تجديدُ أصول الفقه: رؤية نقديّة**، ط: (2018م)، مركز نهوض للدّراسات والنّشر، ص4.

2 – يُنظر: نعمان جغيم، **تجديد المنهج في دراسة أصول الفقه**، ط:1 (1441هـ/2020م)، دار النّفائس، الأردن، ص25، و: وصفي عاشور أبو زيد، **المحاولات التجديديّة المعاصرة في أصول الفقه: دراسة تحليليّة**، ط:1 (1430هـ/2009م)، صوت القلم العربي، مصر، ص25، و: عليّ جمعة، **قضيّة تجديد أصول الفقه**، ط: (1414هـ/1993م)، دار الهداية مصر، ص18.

3 – وفي هذا الإطار يقول الأستاذ التّرابي: "لابدّ أن نقف وقفةً مع علم الأصول تصلُه بواقع الحياة؛ لأنّ قضايا الأصول في أدبنا الفقهيّ أصبحت تُأخذ تجريدا؛ حتّى غدت مقولاتٍ نظريّةً عقيمة لا تكاد تلدُ فقها البتّة؛ بل تُولّد جدلا لا يتناهى، والشّأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التّحديّات العمليّة، ولا بدّ لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي"؛ **يُنظر:** التّرابي حسن (1437هـ)، **قضايا التّجديد نحو منهج أصولي**، ط: (د س ط)، معهد البحوث والدّراسات الاجتماعيّة، ص189.

4 – يُنظر: محمّد دسوقي، **المرجع السّابق**، ص486؛ و: محمّد خالد منصور، **تجديد أصول الفقه ومعالمه عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط:1 (1429هـ/2008م)، الدّار الأثريّة، عمّان، الأردن، ص35-36.

مثلا- من مناهج البحث الاجتماعيّ كالاستبانات، وكذا استثمارِ أدوات المنهج التّجريبيّ في بعض المباحث الأصوليّة ،كالعرف، والمصلحة، وغيرها[1].

3 – اتّجاه هو أقربُ إلى الهدم والتّبديد؛ منه إلى التّسديد والتّجديد، حيثُ يدعو إلى التنكّب للنّصوص، والتّحاكم إلى المنهج العقلانيّ ومطلق المصالح حيثُ وجدت؛ من أجل درك الغاية، وهي الانتقال من النّص إلى الواقع[2].

وهذا اتّجاه لا يُختلفُ في بطلانه؛ لأنّ التّجديد الذي ننشُده يستقي من الوحيِ الإهيّ، ومصادر التّشريع بصفة عامّة؛ إذ لا منافاة بين الأصالة والتّجديد،؛ بل كلّما كان التّجديد إلى الأصل أقرب؛ كان أحكامُه الاجتهاديّة أصوب[3].

وبعد إيراد هذه الاتّجاهات الصّريحة؛ يتّضح ما يلي:

1 – أنّ دور منهج الاعتراض الصّحيح في تجديد البحث الأصوليّ ممّا لا يُختلفُ فيه.

2 – إنّ الدّعوةَ إلى التّجديد يجبُ أن يصحبَها النّظر الثّاقب في الموضوع محلّ البحث والنّظر[4]، يقول الدّكتور **حميد الوافي**: "ركّزت المحاولاتُ الموصوفة بالتّجديد على نقد بعض المفاهيم في ذاتها، والعمل على تخليص علم الاصول من بعضها"[5]، ويقول الشّيخ الفرفور عن التّجديد "ينبغي أن يكون في التّحقيق العلميّ في المسائل"[6].

---

1 – نعمان جغيم، **المرجع السّابق**، ص27-29.

2 – يُنظر: حسن حنفي، **التّراث والتّجديد: موقفنا من التّراث القديم**، ط:4 (1412هـ/1992م)، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، لبنان، ص178؛ و: وصفي عاشور أبو زيد، **المرجع السّابق**، ص15-16، و: هزّاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، **محاولات التّجديد في أصول الفقه ودعواته: دراسة وتقويما**، ط:1 (1429هـ/2008م)، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، ص14-15.

3 – يُنظر: مسعود صبري، **معالم منهجيّة في تجديد خطاب الفقه وأصوله**، ط:1 (1435هـ/2015م)، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت، ص23، و: يوسف القرضاوي (1444هـ)، **الفقه الإسلاميّ بين الأصالة والتّجديد**، ط: 1 (1419هـ/1999م)، مكتبة وهبة، القاهرة، ص20.

4 – مسعود صبري، **المرجع السّابق**، ص23.

5 – حميد الوافي، **المرجع السّابق**، ص8.

6 – محمّد صالح الفرفور (1407هـ)، **الوجيز في أصول استنباط الأحكام في الشّريعة الإسلاميّة**، ط:2 (1423هـ/2002م)، دار البشائر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ص16.

فظهر أنّ أثر الاعتراض في سياقات التّجديد؛ يتمثّل في دوره الحاسم في تمييز صحيح الآراء الأصوليّة من فاسدها، وقويّها من ضعيفها؛ من خلال تفعيل هذا الإجراء في نقد الاستدلال، وفي الاستدلال للنّقد؛ لأنّ "الاستدلالَ في ذاته مناطُ عملٍ تجديديٍّ في العلوم، يَنتقلُ به العلمُ من العفويّة والانطباعيّة؛ إلى العلميّة والممارسة النّقديّة؛ لصياغة منهجه في الإثبات والنّفي"[1]؛ يقول الدّكتور الحسّان شهيد في سياق الكلام عن قيمة النّقد الأصولي: "كما لا تكمن قيمتُه في تأثيره في تاريخه ومراحل تطوّره فحسب؛ بل تتمثّل -أيضا- في نشدان المعرفة القطعيّة واليقينيّة في أصول الأدلّة، بعدما كان بعضُها تحت سلطة المعرفة الظّنيّة، كما هو الشّأن في تحقيق القطع في الأصول لدى الشّاطبيّ؛ باستدلالاته العلميّة ومسالكه المنهجيّة"[2].

ثمّ إنّ من تجلّيّات التّجديد القائم على الاعتراض النّقدي؛ أنّ هذا الأخير كان مسلك العلماء النّظار لفرز مسائل الأصول التي لها علاقة بالاستفادة الفقهيّة عن غيرها، مثل ما صنع الأبياريّ في مراجعاته الاعتراضيّة لبرهان الأصول لأبي المعالي؛ حيثُ أفضت اعتراضاته المنهجيّة إلى التّنبيه عمّا ليس له علاقة بالبحث الأصوليّ الحقيقيّ من المسائل، كالبحث عمّا كان عليه حال رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- قبل البعثة، والبحث عن اللّغة: هل ثبتت اصطلاحًا أو توقيفًا؟، وغير ذلك ممّا لا يتعلق بالأصول به غرض[3].

وهكذا كان الاعتراض الأصوليّ يمحّص المعرفة الأصوليّة، ويجرّدها ممّا ليس من صلبها، ويرشّد الفكر الأصوليّ؛ بإعادته إلى بحث الموضوعات الحقيقيّة التي تتّفق مع وظيفته، وغاياته الأصليّة.

المطلب الرّابع: صياغة العقل النّقدي الاصوليّ

إذا كان علم الأصول -بشكل عامّ- من أجلّ العلوم الشرعيّة، وأكثرها أثرا في تكوين العقل الاجتهاديّ الذي من شأنه أن ينظر في النّصوص؛ فإنّه -أيضا- من أكثر تلك العلوم أثرا في تكوين العقل النّقديّ القادر على التّحقيق في المعارف والقضايا العلميّة؛ لأنّ علم أصول الفقه يبيّن -تماما- المناهج التي انتهجها الأصوليّون في نقودهم واعتراضاتهم، كما يبيّن تلك التي اعتمدوها في استنباطهم؛

---

1 – حميد الوافي، **المرجع السّابق**، ص12.

2 – الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي**، ص75.

3 – يُنظر: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص427، و: الحسّان شهيد، **نظريّة النّقد الأصولي: دراسة في منهج النّقد عند الامام الشّاطبي**، ص76.

فـ"بَعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم بابَ الاجتهاد المطلق، والاجتهاد على أصول مذهب معيّن؛ لم يضعُف علم الأصول؛ بل وَجدت العقول القويّة المتّجهة إلى الفحص والبحث والدّراسة في أصول الفقه بابا للرّياضة الفقهيّة، من غير أن تتورّط في استنباط أحكام تخالف ما قرّره المذهب الذي ينتمون إليه، وإنّ المتعصّبين لمذهبهم؛ وجدوا في بحوث علم الأصول والاستفاضة فيها ما يمكن أن يؤيّد به مذهبُهم، ويوثّقوا الاستدلال له؛ فعلم أصول الفقه في عصر التّقليد لم يفقد قيمته الذّاتية؛ لأنه اعتُبر مقياسا توزن به الآراء عند الاختلاف في العصر الذي اشتدّ فيه الجدل والمناظرة؛ فكان هو الميزان الذي يُحتكم إليه في هذا الخلاف، وكلّ يجذِب الأصول إليه"[1].

كما أنّ الوقوف على طرائق الأصوليّين في اعتراضاتهم وأجوبتهم؛ ممّا يوسع المدارك العقليّة للمتعلّم، ويصقل القريحة، ولا شكّ أن في مسائل كلّ علم ما يجري مجرى الضّرورات التي لا بدّ منها، وهي مقاصد العلم الأصليّة، وما يجري مجرى التّدريب الذّهنيّ، والرّياضات العقليّة التي يُرتاض بالنّظر فيها، فتكون فائدتُها الدّربة والرّياضة النّظريّة؛ لا تحصيل المقاصد الأساسيّة، ودفع الحاجة الضّروريّة[2].

فالنّظر في الاعتراضات الأصوليّة يُعدّ ممارسة تطبيقيّة لطريقة ترتيب الحجج، واستقصاء الأدلّة، ومعاينة عمليّة لعناصر قوّة الاستدلالات والبراهين، ومداخل الضّعف فيها، وكلّ ذلك له أثر مباشرٌ في تربية العقل؛ حيث ينمّي في ذهن الباحث التّساؤل، وقوّة الملاحظة، والانتقال من قوالب العبارات إلى اعتبار لوازم الكلمات، وتلمّح المقتضيات الفكريّة البعيدة، كما يُبصّره بقيمة الحوار العلمي، ويغرس فيه روح النّقد والتّفكير التّحليلي، ويُضعف لديه القابليّة للتّقليد، ويفتّح ويوسّع –أيضا– من آفاقه، ويهذّب من سلوكه العلمي، ويقوّي من انفتاحه على الأقوال الاخرى[3].

إنّ البحث في ميدان اعتراضات النقّاد الأصوليّة يكشف عن منهجيّة استثمار العلوم في عمليّة النّقد، وطريقة المزاوجة بينها في إثارة الاعتراض؛ فالنّظر في اعتراضاتهم على الحدود والرّسوم –مثلا– هو ممارسة عمليّة لقوانين المنطق في التّحديد والتّعريف، وفي نقودهم للاستدلال دربةٌ تطبيقيّة على علم الجدل والمناظرة.

---

1 – محمّد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص17-18.

2 – الطّوفي (716هـ)، **شرح مختصر الرّوضة**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ط:1 (1407هـ/1987م)، مؤسّسة الرّسالة، ج1، ص473.

3 – مولود السّريري، **مناظرات ومحاورات فقهيّة وأصوليّة**، ط:1 (2005م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص5.

وربّما اشتملت اعتراضات بعض الأصوليّين -أيضا- على تطبيقات ونحويّة، وحديثيّة، وغير ذلك ممّا يتّصل بأنواع من الفنون، وكلّ ذلك له أثر في صقل العقل وتحديده.

بل إنّ البحث في الاعتراضات الأصوليّة ممّا يوسّع معارف الباحث في علم الأصول نفسه ويعمّقها، وذلك لما تضمّنته اعتراضاتهم من التّنبيه على دقائق المعاني والفهوم، وكشف هنّات أرباب الحلوم، وهذا من شأنه أن يُمتّن نظره الأصوليّ، ويطلعه على أنظار مهمّة أخرى؛ ممّا يمنحه القدرة على التّوصل إلى معارف جديدة؛ لأنّ العلم تراكميّ موصول بين أهله، ورحم بين ذويه.

وجميع ذلك ينضاف إليه أثر الاعتراض في العقل الأصوليّ المنهجيّ؛ حيث يساعد الاعتراض العلميُّ على عدم التّعجّل والارتجال في الأحكام، والتّأي والابتعاد عن العشوائيَّة في العمل العلميّ عامّة، والتّقرير الأصوليّ خاصّة؛ بل يوجِّه الاعتراض العقلَ الأصوليّ المنهجيّ إلى الالتزام بالمنهج البحثيّ، والخطة العلميّة التي تجعل نتائجه بمنأى عن النّقد، وذلك من خلال الالتزام بضبط التّصوّرات قبل بيان الاستدلالات، والحرص على تحصيل قواعد السّلامة من الاختلال في جميع ذلك، والابتعاد عن الرُّؤى الذّاتيّة أو المتطرّفة الحائدة عن الموضوعيّة، والإنصاف في تلك التّقريرات؛ لأنَّ الباحث يعلم مسبقًا أنّه سيَخضع لمعايير اعتراضيّة نقدية لمقرّراته.

وتشوّفا إلى تحقيق مقاصد القوّة والمتانة في النتائج الأصوليّة المتوصّل إليها، وحسما لأي دعوى مخالفة لها؛ لم يكتف أهل الاعتراض الأصوليّ بتمحيص ونقد آراء الآخرين فقط؛ بل إنّ النّظر في اعتراضات النّقّاد الأصوليّة؛ ليُفضي إلى تلمّح منهج تحقيقيّ جليل، ومسلك نبيل، كانوا يحرصون عليه في الصّناعة الأصوليّة النّقديّة، وهو منهج يمكن أن نصطلح عليه: منهج السّلامة من الاعتراض على المقرّرات الأصوليّة، وهو مسلك تتمثّل خطوطُه الرئيسة في: افتراض الاعتراضات المحتملة على الفكرة الأصوليّة، وإثارة الإشكالات حولها، ثمّ تقرير تلك الاعتراضات وبيانُها، ثم الجوابِ عنها، ليخلصوا في النّهايّة إلى اندفاعها والسّلامة منها.

وفي جميع تلك المعاني المسوقة، يلخّص الشّيخ السّريريّ القول في معرض حديثه عن أثر المناظرة في العقول والأذهان؛ -وليس الاعتراض إلّا ضربا من ضروب التّناظر-؛ فيقول: "ومن تلك الأساليب: أسلوب المناظرة، وهو أسلوب جذّاب يستهوي النّفوس، ويرقّي قوّه العقل، ويُربّي حاسّة التّنبّه للخفايا والخبايا، المنطوية من المعاني تحت الكلمات، ويستخرج ما لا يخرج من الأفكار إلّا بسبيل الحوار الذي يذكّي زناد الأذهان، وبذلك يكون أسلوب المناظرة ضروريّا لاستفراغ الجهد الفكريّ، وعصر الذّهن،

والتّلقيح الفكري، وفتح أبواب النّظر التي ربّما تخفى و لا تظهر إلّا بالتّناظر والتّناقش، والغاية من ذلك كلّه؛ الاهتداءُ إلى الصّواب في الأمر الذي وقع فيه الخلاف، فوقعت فيه المناظرة"[1].

1 – مولود السّريري، **المرجع السّابق**، ص3.

الفصل الثّاني: منهج الإمام الأبياريّ في الاعتراض

ويحتوي على تمهيد والمباحث الآتية:

المبحث الأوّل: أنواع الاعتراض عند الشّيخ الأبياري

المبحث الثّاني: منهج الشّيخ في عرض وتقرير الاعتراض

المبحث الثّالث: منهجه في الاستدلال على الاعتراض

المبحث الرّابع: مصادر الاعتراض عند الأبياري

المبحث الخامس: مرتكزات الاعتراض عند الشّيخ الأبياري

المبحث السّادس: اعتراضات الشّيخ الأبياري بين دعوى التّحامل والإجحاف، وتجليّات التّفاعل والانصاف

خاتمة.

تمهيد

كلمة: **منهج** مشتقة من مادّة: (**نهج**)، وهي تدلّ من حيثُ وضعُها الأصليُّ على معنى الظّهور والوضوح، قال الخليل: "نهج؛ طريق نَهْجٌ: واسع واضح، وطرق نَهْجة، ونَهُج الأمرُ، وأنهج -لغتان-؛ أي: وضُح؛ قال: ذو الرّمة: **وأن أفوز بنور أستضيء به أمضي على سنّة منه ومنهاج**"[1].

وأمّا كلمة: المنهج في الاصطلاح المعاصر[2]؛ فهو "فنّ التّنظيم الصّحيح لسلسلة الأفكار العديدة؛ إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة؛ حين نكون بها جاهلين، وإمّا من أجل البرهنة عليها للآخرين؛ حين نكون بها عارفين"[3]، وبعبارة أكثرَ إيجازا؛ عُرّف المنهج -كذلك- بأنّه "الطّريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم"[4].

فالمنهج هو ذلك السّبيل أو المسلك الذي من شأنه أن يوصل إلى كشف الحقيقة في القضايا العلميّة المختلفة، من خلال التّوسّل بجملة من القوانين الضّابطة للتّفكير العقلي، والحاكمة لقواعده، والموجّهة لمراحله[5]، ولا يتوقّف المنهج في الاصطلاح المعاصر عند حدود الكشف عن الحقائق المجهولة، بل يشمل -أيضا- ضبط عمليّة الاستدلال على المقرّرات المعروفة سلفا؛ أي: الحقائق المعروفة الخالية عن البُرهان والاستدلال[6].

والتّناسب بين المعنى اللغويّ المعجميّ الأصلي، والمعنى الاصطلاحيّ ظاهر؛ فإذا كانت اللّغة تقرّر لكلمة: منهج معنى الطّريق الواضح الظّاهر؛ فإنّ المعنى الاصطلاحيَّ يرجع إلى الظّهور والوضوح في مسلك مخصوص، وهو مسلك الكشف عن الحقائق، وكذا الاستدلالِ عليها.

---

1 – بتصرّف يسير، **يُنظر**: الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ)، **المصدر السّابق**، ج3، ص392.

2 – المذكور في كتب مناهج البحث العلمي.

3 – محمّد طه محمّد بدوي، **منهج البحث العلميّ، وإجراءاته، ومستوياته**، ط: (د س ط)، المكتب العربيّ الحديث، ص3.

4 – والمنهج بهذا المعنى لم يظهر إلّا في القرن السّابع عشر؛ عن طريق جملة الباحثين الغربيّين المُنقلبين على المناهج التقليديّة الأصليّة القديمة، **يُنظر**: عطية محمّد شعبان، **منهج الإسلام العلميّ في دعوة الرّسل**، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار البشير، طنطا، مصر، ص 105، و: عبد الفتّاح محمّد العيسوي، عبد الرّحمن محمّد العيسوي، **مناهج البحث في الفكر الإسلاميّ والفكر الحديث**، ط: (1996م/1997م)، دار الرّاتب الجامعيّة، مصر، ص81.

5 – حبيبة أبو زيد، **مناهج البحث وقواعد التّأليف**، ط:1 (2021م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص13.

6 – والمناهج متعدّدة، من أهمّها: المنهج الاستقرائي، والمنهج الاستدلالي، **يُنظر**: محمود أحمد درويش، **مناهج البحث في العلوم الإنسانيّة**، ط: (2018م)، مؤسّسة الأمّة العربيّة للنّشر والتّوزيع، ص180.

وإنّ محاولة استجلاء مناهج العلماء في نقودهم واعتراضاتهم، وترجيحاتهم واختياراتهم؛ يكتسي أهميّة بالغة؛ إذ من شأنه أن يحقّق مقاصد الوقوف والتعرّف على تلك المناهج التي أعملوها، ثمّ استثمارِها والاستفادة منها.

ولا شكّ أنّ دُرَرَ ونفائسَ المناهج المبثوثة في التّراث لا تتراءى للباحث إلّا بمقدار ما يغوص فيه؛ فيتبيّن له –حينئذ– فضلُ السّبق الذي أحرزه العلماء المسلمون في تسطير معالم الكثير من النّظريّات والمناهج التي ادّعى البعضُ ابتداعَها، كما تتبيّن له –أيضا– الأهمّيّة العظيمةَ لهذا التراث، ويتأكّد له ضرورةُ الاعتناء به[1].

على أنّ استبيان الدّرس المنهجيّ المعتمد في التّراث، والوقوفَ على خصائص وأصول ذلك الفكر لدى علماء المسلمين؛ هو –بحقّ– عمل وعر المسالك، لا يُنال بالتّباهي بالأمجاد، والتّفاخر بما خطّت أيادي الأجداد؛ وإنّما يحتاج إلى فكر دقيق، ونظر عميق، ومعاشرة عميقة لمدوّناتهم وتصانيفهم.

وفي هذا الفصل محاولة للوقوف على بعض ملامح منهج الإمام الأبياريّ في اعتراضاته ومراجعاته للجوينيّ[2].

---

1 – يُنظر: عبد الفتّاح محمّد العيسوي، عبد الرّحمن محمّد العيسوي، **المرجع السّابق**، ص5، و: فريد الأنصاري، **المرجع السّابق**، ص42.

2 – قد تتداخل بعض مباحث هذا الفصل مع ما سيق –سابقا– في مطلب: منهج الإمام الأبياريّ في كتاب (**التّحقيق**)، وقد اقتضى النّظر المنهجيّ أن يُفرد هذا الموضوع؛ ليُبحث بشيء من التّفصيل؛ باعتبار أنّ هذه الاعتراضات هي المقصود أصالة بالبحث، وقد اجتهدت في عدم تكرُّر ما تقرّر؛ دفعا للطّول، ونأيا بالدّراسة عن الإسهاب.

المبحثُ الأوّل: أنواع الاعتراضات عند الشّيخ

ويحتوي على تمهيد، والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: من حيث قوّة الاعتراض وضعفُه

المطلب الثّاني: أنواعها من حيث المحلّ المعترَض عليه من كلام الإمام

المطلب الثّالث: أنواعها من حيث ميدانُ الاعتراض ومجاله

المطلب الرّابع: أنواعها من حيث روافده في الاعتراض

المبحث الأوّل: أنواع الاعتراضات عند الشّيخ الأبياري

تمهيد

ليست الاعتراضات الأبياريّة في موسوعة (**التّحقيق والبيان**) سواء؛ حيثُ اختلفت صنوفُها، وتباينت ضروبُها بشكل جليّ للنّاظر، ممّا يدعوا إلى التّطرّق إليها، ويستحثّ الفكر على تسليط الضّوء على تقسيماتها وأنواعها المختلفة؛ بغيةَ ضبط ومعرفة أهمّ أبواب الاعتراض ومساراته عند الإمام الأبياريّ.

وإنّ إعمال ميزان السّبر والتّقسيم، يُسلِم تلك الاعتراضات الأبياريّة إلى أنحاء مُختلفة؛ بحسب اختلاف الاعتبار المُراعى في التّقسيم، وقد اقتصر البحثُ في ذلك على جملة من العتبارات المهمّة[1]؛ وهي: اعتبار قوّة الاعتراض وضعفُه، واعتبار محلّ الاعتراض، واعتبار مجال الاعتراض وميدانِه، ثمّ اعتبار أداة الاعتراض، بالإضافة إلى اعتبار العالم المُعترَض عليه، وفي هذا المبحث إيراد تلك القيود، و بيانُ ما تُفضي إليه من أشكال مختلفة للاعتراضات والنّقود.

المطلب الأوّل: أنواع الاعتراضات من حيث قوّةُ الاعتراض وضعفُه

إنّ الاعتراض –على أهميّته في تصحيح المعرفة– لا يعني الصّدق والصّواب بالضّرورة؛ فلا يُعدّ النّقد صائبًا على الدّوام، وإنّما قد يعتريه الخلل، ويشوبه الضّعفُ والقصور، أو قد يَصدر عن تقدير غير دقيق، أو اجتهاد يفتقر إلى التّوفيق، بل ربّما كان مبنيّا على وهم معرفيّ قوي.

وتتنوّع المراجعات الأبياريّة على الإمام أبي المعالي الجوينيّ في كتاب (**التّحقيق والبيان**) من حيثُ قوّتها وصلابتُها، بحيث يظهر هذا التّباين –بوضوح– لكلّ من يتأمّلها ويبحث في مضامينها، ويوازن بين أدلّتها، وهو أمر طبيعيّ راجع إلى اختلاف المدارك وتفاوت العقول؛ إذ تتباين زوايا النّظر، وتتعدّد آليّات الفهم بين العلماء؛ وهو ما يجعل من النّقد والاعتراض ساحة اجتهاد لا تُفضي بالضّرورة إلى صوابٍ مُطلق للنّقد والاعتراض كما أسلفنا.

وإذا كانت اعتراضات الشّيخ في موسوعته تكشف –على العموم– عن منهج نقديّ متّزن، وميزان اعتراضيّ راسخ، يتّسم بكثرة المراجعة، ودقّة الملاحظة، وقوّة النّظر، إلّا أنّها –مع ذلك– ليست على

---

1 – وكان في الإمكان جعلُها أكثرَ من ذلك، ولكنّ البحث اقتصر في هذا الفصل على الاعتبارات التي يجمع كلّ واحد منها قدرا معتبرا مُشتركا من المسائل العلميّة الاعتراضيّة، كما لاحظ البحثُ أنّ توسيع مجلالات الاعتبار مفض إلى تنازعها وتداخلها في كثير من تلك المسائل.

نسق واحد من حيث متانةُ النّقد، وصدقُ الاعتراض وصوابُه؛ فبعض اعتراضاته قابلة للاعترض، ويمكن أن تكون محلّ دراسة وموضع تساؤل، وقد تبيّن للنّاظر أنّ في بعضها ما يشير إلى اجتهادٍ قابل للردّ، لا إلى صوابٍ مُسلَّم به.

فمن الاعتراضات الأبياريّة التي يُمكن أن تكون محلّ نظر –مثلا–؛ ما تابع فيه الإمام الجوينيُّ شيخه[1] أبا بكر الباقلّانيّ في اعتبار علم أصول الفقه مستمدّا من موادّ ثلاثة، وهذه المسألة هي من المسائل الأُوَل التي ساقها في كتاب (**البُرهان**)، وفي ذلك يقول رحمه الله: "أصول الفقه مستمدّة من الكلام والعربيّة والفقه"[2].

وقد اعترض الإمامُ الأبياريّ على كون علم أصول الفقه كذلك، ومهّد لاعتراضه بتمهيد بيّن فيه ما يطلق عليه أصول الفقه بحسب الاعتبارين: اللّقبيّ والإضافي، فذكر أنّه إذا أطلق مضافا كان عبارة عن الأدلّة خاصّة، وأوضح أنّ هذا الإطلاق هو الذي أراده الجوينيّ في مقام بيان استمداد علم أصول الفقه، ثمّ قال: "وإذا كان هذا هو المراد؛ فلا يصحّ أن يكون الكلام مادّة لأدلّة الأحكام؛ فإنّه قد فسّر الكلامَ بأنّه: معرفة العالم إلى آخره، ولا يصحّ أن تكون هذه المعرفة مادّة لأنفس هذه الأدلّة؛ لصحّة ثبوت الكتاب والسنّة والإجماع في أنفسها وإن لم يحصل إلباسٌ بعلم الكلام، وكذلك العربيّة: كيف تكون مادّة، والمادّة زيادة متّصلة، والكتاب والسنّة من جملة العربيّة؟، والفقه –أيضا– لا يصحّ أن يكون مادّة للأصول؛ إذ العلم بالأحكام إنّما يُتلقّى منها"[3]، ويُلاحظ أنّ الشّيخ أسّس هذا الاعتراض على التّفسير اللّغويّ لكلمة: مادّة، والتي تعني معجميّا: الزّيادة المتّصلة[4].

على أنّ هذا الاعتراض يُمكن أن يكون محلّ نظر؛ لأنّه مبنيّ على تفسير غير ظاهر لكلام الإمام، وهو أنّه أراد بأصول الفقه في هذا السّياق المركّب المضاف، وهي الأدلّة خاصّة؛ إلّا أنّ المتبادرَ إلى الذّهن هو أنّ أبا المعالي قصد الإطلاق اللّقبي، وبذلك يُمكن أن يستقيم ما ذكره.

وأمّا الاعتراضات الحقيقيّة المؤسّسة على بُعد النّظر، ودقّة الملاحظة، فهي كثيرة، وتُساق في هذه الرّسالة بين ثنايا المطالب الآتيّة.

---

1 – شيخُه بالكتاب والواسطة، وإن لم يتلقّ منه مباشرة.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص7.

3 – الأبياري، **التّحقيق والبيان**، ج1، ص255-256.

4 – ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج3، ص396، مادّة (**مدد**).

المطلب الثّاني: أنواع الاعتراضات باعتبار المحلّ المُعترَض عليه من كلام الإمام

والمقصود بهذا الاعتبار تحديدُ المحالّ المقالية، والمواقع اللّفظيّة، والكلمات والعبارات الجوينيّة التي وقع اعتراض الأبياريّ عليها ضمن نصوص (**البُرهان**)، وأفضى هذا القيدُ إلى تلمّس مقامات مهمّة من مقامات الاعتراض عند الإمام الأبياريّ؛ حيثُ توزّعت الاعتراضات -تبعا لهذا الاعتبار- إلى الاعتراض على أصل المسألة واختيار الإمام فيها، وإلى الاعتراض على بعض ذيولها وفروعها، أو -بعبارة أخرى- : الاعتراض إمّا أن يرِد على تقرير الإمام للمسألة الأصولية بجُملته، أو على بعض أجزاء التّقرير وعباراته، بل ربّما اعترض الإمامُ على كلمة أو كلمتين في كلام الإمام.

فأمّا الاعتراض على أصل اختيار أبي المعالي في المسألة؛ فكثيرا ما كان الإمامُ الأبياريّ يعترضُ على تقرير أبي المعالي الجوينيّ في المسائل المُختلفة من حيثُ المبدأ والأساس، وينحوا فيها غيرَ المنحى الذي ارتضاهالإمام، ولا يُخلِ (**البُرهانُ**) مختلَفَ قضايا البحث الأصوليّ من بيان مسالكه واختياراته فيها، وقد لاحظ البحثُ أنّ الكثير من الاعتراضات الأصوليّة كان منصبّا على تلك المُقرّرات والمقدّرات الجوينيّة، كما تُجلّيه النّماذج التّاليّة:

1 – أثار الإمام الجوينيُّ مسألة تكليف المكره، وحكم بأنّه لا يمتنع تكليفُه؛ إذ يُتصوّر منه الفهم للخطاب، والامتثال إليه قصدا في حالة الإكراه، ويرى الإمام الأبياريُّ أنّ تعميم الحكم في تكليف المكره غير صحيح؛ إذ الإكراه عنده مرتبتان: إحداهما: أن يصل الإكراه إلى درجة الاضطرار الذي لا قدرة معه ولا تمكّن، وصاحبه غير مكلّف شرعا بفعل المأمورات ولا بترك المنهيّات، والمرتبة الثّانية: إكراه لا يصل إلى درجة الاضطرار، ولكنّ صاحِبَه "لم يُخلَّ ودواعيه، بل حرّكت دواعيه من خارج"[1].

ويرى الأبياريُّ في الثّاني أنّ "مذهب أهل الحقّ صحّةُ تكليفه: بفعل المأمورات وترك المنهيات"[2].

2 – اعتراضُه على قول الإمام: "ما ثبت فيه الحظرُ ثمّ ورد فيه صيغة الأمر؛ فهل يكون الحظر السّابق قرينة في صرف الصّيغة عن قضية الإيجاب على رأي من يراه"،[3] والتي بيّن فيها مذهبه بقوله: "والرّأي الحقّ عندي الوقف في هذه الصّيغة؛ فلا يُمكن القضاء على مطلَقها -وقد تقدّم الحظر-؛ لا

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص353 وما بعدها.

2 – المصدر نفسُه، ج1، ص358.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص87

بالإيجاب ولا بالإباحة، فلئن كانت الصّيغة في الإطلاق موضوعة للاقتضاء؛ فهي مع الحظر المتقدّم مشكلة؛ فيتعيّن الوقوف إلى البيان"[1].

وأمّا الأبياريّ فقال: "الصّحيح أنّ: افعل بعد تقدّم الحظر باقيةٌ على الدّلالة على الطلب كما قرّرناه، وهو اختيار القاضي، والوجه فيه ما قرّرناه من أنّ تقدّم الحظر ليس من القيود الحاليّة ولا المقاليّة؛ فإنّ القيود المقاليّة: ألفاظ تقترن بالصّيغة، تبيّن مقصود المتكلّم بها، كقوله: افعل حتما، أو ندبا، أو إباحة، وليس تقدّم الحظر من هذا الجنس، و-أيضا-؛ فإنّا ما اعتمدنا في أنّها تدلّ على الطّلب عند أهل اللّغة إلّا من جهة كونها فعلَ أمر بالإضافة إلى أصل الصّناعة، وهذه الطّريقة موجودة، وإن تقدّم الحظر، فلا ريب ولا إشكال"[2].

3 – وممّا اعترض فيه الشّيخ على تقرير الإمام للمسألة بأكمله، اعتراضُه في مسألة المندوب: هل هو مأمور به، والتي قال فيها: "ذهب القاضي أبو بكر -رحمه الله- في جماعة من الأصوليّين إلى أنّ المندوب إليه مأمور به، والنّدب أمر على الحقيقة، وذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الأمر ما يقتضي الإيجاب، قال القاضي: المندوب إليه طاعة، ولم يكن طاعة لكونه مرادا لله -تعالى-؛ فإنّا لا نمنع أن لا يريد الله -تعالى- طاعة زيد ويأمره بها، ويريد عصيانَه وينهاه عنه، فلا يُتلقّى كونُ الشّيء طاعة من الإرادة على مذهب أهل الحقّ، فلم يبق إلّا كونَه مأمورا به، وهذا الذي ذكره القاضي -رحمه الله- رام به مسلك القطع، وليس الأمر على ما ظنّه؛ فإنّه يتّجه أن يقال: المندوب إليه طاعة من حيث كان مقتضى ممّن له الإقتضاء؛ فمن أين يلزم أنّ كلّ اقتضاء أمر؟، وهذه المسألة ليس فيها فائدة وجدوى من طريق المعنى؛ فإنّ الإقتضاء مسلّم، وتسميته أمرا يؤخذ من اللّسان لا من مسالك العقول، ولا يمكن جزم الدّعوى على أهل اللّغة في ذلك، فقد يقول القائل: ندبتك وما أمرتك، وهو يعني: ما جزمت عليك الأمر، وقد يقول: أمرتك استحبابا، فالقول في ذلك قريب، ومنتهاه آيل إلى اللّفظ"[3].

وقد انصبّ اعتراض الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ على هذا التّقرير جملة فقال: "الذي ذهب إليه القاضي هو الصّحيح"[4].

---

1 – الجويني، **البُرهان** ج1، ص88.

2 – الأبياري، **التّحقيق والبيان**، ج1، ص721.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص82.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص689-690.

ولا يقع الردّ والنّقد –دائما– على المُختار للإمام أبي المعالي الجوينيّ في أصل المسألة الأصوليّة، بل قد ينصبّ اعتراضُ الشّيخ الأبياريّ على بعض ذيول المسألة وفروعها، وإن اتّفق معه في أصل اختياره فيها، كأن يعترض على رسومها وحدودها، أو يشكّك في بعض شروطها وقيودها، أو يتعقّب شيئا من أدلّتها، أو نسبةَ الأقوال والآراء فيها.

ولا يقف الشّيخ عند ذلك الحدّ، بل يتجاوزه إلى نقض بعض وجوه الاعتراض عند الإمام؛ أي: نقد نقد الجوينيّ على بعض المقرّرات التي ساقها في (**البُرهان**) ذاته، ومن أمثلة هذا الباب ما تبيّنه الشّواهد التّالية:

1 – اعتراض الشّيخ الأبياريّ على قول الإمام أبي المعالي في حدّ وتعريف الواجب: "هو الذي يذمّ تاركه شرعا"[1]، فقد بيّن الشّيخ –تعليقا على ما ذكره الإمام هنا– أنّ ذلك: "جار على أصله؛ فإنّه التزم في الواجب الموسّع الذي يُضبط آخرُ وقته أنّه إذا مات في وسطه ولم يفعل؛ كان آثما، أمّا نحن؛ فلا نرتضي ذلك على حسب ما قرّرنا، فنفتقر إلى أن نزيد: بوجه ما[2]"[3]؛ فاتّفقا –إذاً– في ذمّ تارك الواجب، واختلفا في الإطلاق والتّقييد.

2 – قال الجوينيُّ في سياق حديثه عن حجّيّة القياس: "واحتجّ الشّافعيُّ ابتداء بحديث معاذ بن جبل –رضي الله عنهما–، قال له الرّسول –عليه السّلام– لمّا بعثه إلى اليمن: بم تحكم يا معاذ؟، قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: بسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: أجتهد رأيي، فقال – عليه الصّلاة والسّلام–: الحمد لله الذي وفّق رسول رسوله لما يرضاه رسول الله[4] ، وهو مدوّن في

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص107.

2 – وقال في موضع آخر: "ونعني بقولنا: بوجه ما: أنّ تارك الصّلاة حتّى يخرج وقتُها مذموم، فلحوق الذّمّ في هذه الحالة يبيّن أنّها ليست من قبيل المندوبات، فيعقل الوجوب بالنّظر إلى الطّلب الجازم شرعا، ويتحقّق كون الفعل واجبا في أوّل الوقت –بدليل الإجماع– بالنّظر إلى نيّة الوجوب وحصول الامتثال، ويلحق الذّمّ مُخلّي الوقت بكماله عن العمل، ويسقط الذّمّ عن الميّت في وسط الوقت، –بناء على أنّ ما بقي منه يسع الفعل– موافقة لأهل الإجماع، والتّمييز بين الوجوب والنّدب قد حصل"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص656-657.

3 – المصدر نفسُه، ج1، ص844.

4 – رواه الإمام الإمام أحمد وأصحاب السّنن بألفاظ مختلفة متقاربة، وقد ضعّفه الكثير من أهل العلم، قال التّرمذي :هذا حديث لا نعرفه إلاّ من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتّصل، وقد أخرجه التّرمذي في أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، عن معاذ، رقم: (1328).

الصّحاح، وهو متّفق على صحّته لا يتطرّق إليه التّأويل؛ فإنّه –رضي الله عنه– انتقل من الوحي والتّنزيل إلى سنّة رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–، ثمّ انتقل منهما عند تقدير فقدهما إلى الرّأي"[1].

واعترض الأبياريُّ فقال: "الذي استدلّ به الشّافعيُّ على القياس بحديث معاذ لا يصحّ الاستدلال به من وجوه: أحدِها: أنّ الخبر غيرُ صحيح، وقول الإمام: إن الخبر مدوّنٌ في الصّحاح؛ ليس على ما قال؛ فإنّ الكتب الصّحاح في عرف النّاس: (**البخاريُّ**) و(**مسلم**)، وقد يطلق على (**الموطأ**) أنّه من الصّحاح، وليس الحديث في شيء من هذه الكتب الثّلاثة؛ نعم، ذكره التّرمذيُّ وقال: إنّه مرسل؛ لأنّه رُوي عن بعض أهل حمصَ من أصحاب معاذ؛ فلم يثبت له الإسناد المتّصل، فضلًا عن أن يكون صحيحًا متّفقًا على صحّته"[2].

3 – قال الشّيخ: "والحدّ الذي ذكره الإمام للأمر[3] يتناول النّدب؛ لأنّ الأمر هو: القول المقتضي الطّاعة بالفعل، هذا حدّه عنده، وفاعل المندوب مطيع، وإذا وجد الحدّ، فكيف يتخلّف المحدود؟، و– أيضا–؛ فإنّه شاع في ألسنة العلماء أنّ الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب، وما شاع أنّه انقسم إلى أمر إباحة وأمر إيجاب، وقد قدّمنا أنّ: افعل، الذي هو لفظ الأمر؛ إنّما يقتضي الطّلب من غير زيادة"[4]

4 – وممّا اعترض فيه الشّيخ على ألفاظ مخصوصة من كلام (**البُرهان**)؛ اعتراضُه على قول الإمام: "لسنا ننكر أنّ العقل يقضي من أربابه اجتناب المهالك، وابتدار المصالح"[5].

قال الشّيخ –معترضا–: "وهذا أوّلا تجوّز في اللّفظ ومسامحة عظيمة، وذلك أنّ العقول لا يُتصوّر أن تكون مقتضية؛ لأنّ العقل، إمّا العلم، وإمّا صفة تُشترط في حصول العلم على قول، ولا يصحّ على المذهبين –جميعا– أن تكون العقول مقتضية، وإنّما المقتضي دواعي النّفوس وصوارفُها"[6].

المطلب الثّالث: أنواع الاعتراضات باعتبار ميدان المسألة الاعتراضيّة ومجالُها

---

1 – الجوينيّ، **البُرهان**، ج2، ص16-17.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص66-67.

3 – وقد عرفه بقوله: "الأمر هو القول المقتضى بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص63.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص689-690.

5 – عبد الملك الجويني، **البُرهان في أصول الفقه**، ج1، ص10.

6 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص298-299.

لقد تمّت الإشارة –سابقا– إلى أنّ المدوّنات الأصوليّة تكشف على وجود مسائل أجنبيّة مستمدّة من علوم أخرى؛ زائدة على موضوعاتِه الأساسيّة المتعلّقة بالمسائل التّقعيديّة الشّرعية واللّغويّة، والتي تُعتبر صميم علم أصول الفقه ولبّ موضوعاته[1].

ولذلك؛ فقد اختلفت طبيعة قضايا النّزاع بين الشّيخ والإمام بحسب اختلاف موضوعات تلك العلوم ومجالاتها؛ وكانت ساحة المدوّنة الاصوليّة الأبياريّة ميدانا لإدارة النزّاع الاعتراضيّ في غير موضوعاته وميادينه الأصليّة.

ووفقا لهذا الاعتبار؛ فإنّه يمكن القولُ بأنّ اعتراضات الشّيخ قد تنوّعت إلى ما يلي: اعتراضات في مسائل أصوليّة محضة، واعتراضات في غير المسائل الأصوليّة الأصليّة[2]، واعتراضات منهجيّة.

أمّا اعتراضاتُهُ على المسائل الأصوليّة الأساسيّة؛ فإنّ من شواهدها اعتراضَه على ما قرّره الإمام من قاعدة تخصيص العموم بالقياس، والتي قرّرها أبو المعالي بقوله: "تخصيص الخبر العامّ المتواتر بالقياس أو الخبر الناصّ الذي نقله الآحاد؛ كتخصيص عموم الكتاب بهما، وقد مضى القول فيه، فأمّا تخصيص خبر الواحد العامّ بالقياس؛ ففيه الخلاف المقدّم، ورأينا الوقف"[3]، وقد اعترض الأبياريّ بقوله: "ذهاب الإمام إلى الوقف في تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس، كلام ضعيف"[4].

ومن اعتراضاته ونزاعاته مع الإمام في غير المسائل الأصوليّة الأصليّة ما يلي:

---

1 – ولعلّ من أوفق من لملمَ شتات تلك الموضوعات في عبارات مُحكمة هو: حجّة الإسلام الغزالي؛ حيثُ يقول: "اعلم أنّك إذا فهمت أنّ نظر الأصوليّ في وجوه دلالة الأدلّة السّمعيّة على الأحكام الشّرعية؛ لم يخف عليك أنّ المقصود كيفيةُ اقتباس الأحكام من الأدّلة؛ فوجب النّظر في الأحكام، ثمّ في الأدلّة وأقسامها، ثمّ في كيفيّة اقتباس الأحكام من الأدلّة، ثمّ في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام؛ فإنّ الأحكام ثمرات، وكلّ ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، ومستثمر، وطريق في الاستثمار، والثّمرة هي الأحكام؛ أعني: الوجوب، والحظر، والنّدب، والكراهة، والإباحة، والحسن، والقبح، والقضاء، والأداء، والصحّة، والفساد، وغيرها، والمثمِرُ هي الأدلّة، وهي ثلاثة: الكتاب، والسنّة، والإجماع فقط، وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلّة، وهي أربعة؛ إذ الأقوال إمّا أن تدلّ على الشّيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها، والمستثمر هو المجتهد، ولا بدّ من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه". **ينظر**: أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ص7.

2 – وقد اعتبرَ البحثُ –اصطلاحا– تلك المسائل –الأجنبيّة في الأساس– أصوليّة؛ باعتبار جريان ذكرِها في مدوّنات الأصول، بعد التباسها به كما سبق تقريرُه في المقدّمة.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص157.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص218.

1 – التّقاسيم في فنّ المنطق: صدّر الجوينيّ كتابَه: **(البُرهان)** بمقدّمة نبّه فيها على أهمّية الإحاطة بمبادئ أيّ علم يُرام طلبُه وتحصيلُه، وقد عدّ منها ما يرجع إلى الحدّ والتّعريف إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحدّ، وإن عسُر ذلك وتعذّر، فعلى الطّالب أن يحاول الدّرك بمسلك التّقاسيم[1].

ويظهر من خلال هذا الكلام أنّ الجوينيّ يعتبر مسلك التّقاسيم مسلكا يُتوصل به إلى درك الحقائق[2]، إلّا أنّ هذه القاعدة كانت محلّ اعتراض عند الشّيخ؛ فهو يرى أنّ الشّيء إنّما تتبيّن حقيقتُه بالوقوف على صفاته الذاتيّة، وغاية التّقسيم أنّه يرجع إلى سلب أمر عن أمر، وهو غير كاف في بيان حقيقته؛ "إذ نفي الضّدّ ليس بصفة لضده نفسيّة ولا معنويّة، ولو تُصوّر إنسان لا يعرف البياض – مثلا– ولا تصوّره، وعرف كلَّ لون سواه، لم يكن نفيُ الألوان في حقّه كافيا في تصوّر البياض"[3].

على أنّ الأبياريّ يرى أنّ التّقسيم قد يفيد في معرفة التّسمية ودرك حقيقتها؛ "إن انضبط المطلوب في النّفس، مع معان سواه، وحصلت الإحاطة بالجميع، والتبست نسبة الاسم إلى معيّن منها"[4].

2 – مسألة: قتل تارك الصلاة، وقد استشكل الإمام مصير الشّافعيّ إلى ذلك فقال: "ولست أرى في مسالكه حيدا إلّا في أصل واحد لم يحط بسرّ مذهبه فيه فهمي، وهو: إثباتُه قتل تارك الصّلاة؛ فإنّه لم يرد فيه نصّ"[5]، ولكنّ الشّيخ يعترضُ على ذلك فيقول: "وأمّا ما استشكله الإمام من قتل تارك الصّلاة، وقوله: إنّه لم يرد فيه نصّ؛ فليس الأمر على ما قال، بل فيه نصّ من الكتاب والسنّة، وإجماعٌ ضمنيٌّ عن الصّحابة –رضي الله عنهم–؛ أمّا الكتاب: فإن الله –تعالى– يقول في كتابه: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍۚ﴾ [التَّوْبَة : 5] ، فأمر بقتلهم على هذا الوجه من التّضييق، ثمّ شرط في رفع ذلك ثلاثة شروط، فقال: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾ [التَّوْبَة : 5]؛ فإنّما

---

1 – الجويني، **البُرهان،** ج1، ص7.

2 – قال الإمام الطّوفيّ –رحمه الله–: "التّقسيم الصّحيح يرد على جنس الأقسام، ثم يميّز بعضها عن بعض بذكر خواصّها التي تتميّز بها؛ فيتركّب كلُّ واحد من أقسامه من جنسه المشترك ومميّزه الخاصّ، وهو الفصل، ولا معنى للحدّ إلّا اللّفظ المركّب من الجنس والفصل"، **يُنظر:** سليمان الطّوفي، **المصدر السّابق،** ج2، ص459.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق،** ج1، ص254.

4 – المصدر نفسُه، ج1، ص254.

5 – الجويني، **البُرهان،** ج2، ص214.

أمر بالكفّ عنهم عند اجتماع هذه الأمور، فإن قال الخصم: هذا تعلّق بالمفهوم؛ أي: مفهومِ أنّهم إذا لم يفعلوها؛ فلا يخُلّوا عنهم، قلنا: ليس الأمر كذلك؛ فإنّه أمرَنا بالقتل وضيّق فيه، ثمّ جعل السّبب في التّرك فعلَ هذه الأمور، فإذا لم يفعلوها؛ قُتلوا بمقتضى اللّفظ، لا بقضيّة المفهوم[1].

ثمّ يواصل الشّيخ استدلالاته فيقول:"وأمّا السنّة؛ فقول النّبيِّ –صلّى الله عليه وسلّم–: أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، ويقيموا الصّلاة، ويؤتوا الزّكاة، فإذا فعلوا ذلك؛ عصَموا منيّ دماءَهم وأموالهم إلّا بحقّها، وحسابهم على الله[2]، كيف وقد جاء: من ترك الصّلاة فقد كفر[3]؟، وما كان أصحاب رسول الله يكفّرون بذنب إلّا بترّك الصلاة، وهو الظّاهر من قول عمر –رضي الله عنه– : نعم، ولا حظّ في الإسلام لمن ترك الصّلاة[4]، إلّا أنّا لا نقول بذلك على الإطلاق؛ إذ تارك الصّلاة عندنا إمّا أن يكون معترفًا بالوجوب، أو منكرًا له، فإن كان منكرًا له؛ فهو كافر من جهة أنّه جحد أمرًا معلومًا في الشّريعة، وقد بينّا في كتاب الإجماع الوجهَ في تكفير من ذهب إلى ذلك، فإن كان معترفًا بالوجوب؛ فليس بكافر عند مالك وجماهير أصحابه، وذهب ابن حبيب من أصحابنا إلى أنّه كافر، وهذا لا نختاره، فأمّا الإجماع: الضمنيُّ الدّال على قتل تارك الصّلاة؛ فقول أبي بكر الصّديق –رضي الله عنه– في قتال مانعيِ الزّكاة لما خولف في ذلك فقال: والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة[5]"[6].

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص366.

2 – رواه البخاريُّ في صحيحه، عن ابن عمر، في كتاب الإيمان، بَابٌ: فإن تابوا وأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة فخلّوا سبيلهم، رقم: (25)، ج1، ص14.

3 – أخرج الإمام أبو عيسى محمّد بن عيسى الترمذيّ في كتابه (**السّنن**)، وذلك في أبواب الإيمان، باب: ما جاء في ترك الصّلاة، تحت رقم: (2621)، عن عبد الله بن بريدة عن أبيه، قال: قال رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–: "العهد الذي بيننا وبينهم الصّلاة؛ فمن تركها فقد كفر"، قال التّرمذيّ: "هذا حديث حسن صحيح غريب"، وأمّا حديث: "من ترك صلاة متعمّدا فقد كفر"؛ فقد ذكر الإمام النّووي في (**خلاصة الأحكام**) أنّه حديث منكر، **يُنظر**: النّووي (676هـ)، **خلاصة الأحكام في مهمّات السّنن وقواعد الإسلام**، تح: حسين إسماعيل الجمل، ط:1 (1418هـ/1997م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ج1، ص248.

4 – أخرجه مالك في الموطّأ، في كتاب وقوت الصّلاة، باب العمل فيمن عليه الدّم من جرح، أو رُعاف، عن هشام بن عروة ، عن أبيه، رقم: (101).

5 – أخرجه أبو داوود في كتاب الزّكاة، من حديث أبي هريرة، تحت رقم: (1556)، وصحّحه الألباني، **يُنظر**: الألباني (1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصّحيحة، وشيء من فقهها وفوائدها، ط:1 (من 1995م إلى2002م)، مكتبة المعارف، ج1، ص 764، رقم: (407).

6 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص366.

وأمّا الاعتراضات المنهجيّة؛ فهي تلك التي تعلّق الخلل فيها -مثلا- بالنّقل والتّحرير، أو التّقديم والتّأخير، وغير ذلك من مسائل المنهج.

ومن شواهدها في الكتاب قول الأبياريّ -تعليقا على كلام الإمام في ذكر المقالات في قبول القياس وردّه-: "المذاهب التي نقلها الإمام ثابتة مشهورة، ولكنّه أخلّ بنقل مذهبٍ آخر، وهو أنّ قومًا ذهبوا إلى أنّه يجب الحكم بالقياس عقلًا، وهذا المذهب لم ينقله الإمام، فيكون -على هذا- الفرَق المبطلة ثلاثة: المحيل له عقلاً، والموجب له عقلًا، والحاظر له شرعًا، فلابدّ من الردّ على الفرق الثّلاثة"[1].

ومن شواهذ ذلك -أيضا-: اعتراض الأبياريّ على طريقة الجوينيّ ومسلكه في ضبط معنى العلم[2]، حيث سلك هذا الأخير في ذلك مسلك التّقاسيم، وهو مسلك غير مجد عند الأبياريّ في درك الحقائق -كما سبق بيانُه-، وقد حقّق أنّ المطلوب إنّما يعرف عن طريق الإحاطة بجميع أوصافه الذّاتيّة[3].

ثمّ إنّ الشّيخ الأبياريّ يرى ويذهب إلى أنّ العاقل لا يُتصوّر منه أن يطلب الكشف عن حقيقة العلم؛ لأنّ العلم مستغنى عن حدّه؛ إذ لا يُتصوّر جهله بوجه؛ لأنّ الضرورة تقتضي أنّ من قام به العلم لابدّ أن يعلم معناه[4].

وما قرّره الأبياريّ فيه إحسان للظنّ بالأئمّة الذين سلكوا في التّحديد مسلك التعرّض لتبديل الألفاظ، فهو يرى أنّهم ما فعلوا ذلك إلّا لكون حقيقة العلم مكشوفة[5]، "وإنما التبس على السّامع نسبة اللّفظ إلى المعنى، فأوضحوا له بلفظ أوضح دلالة ونسبة من الأوّل"[6].

وقد وصف الأبياريّ ما ذكره هنا بأنّه: "من جواهر الكلام"[7]، وذكر أنّه لم ير أحدا من الأصوليّين والمتكلّمين ذكَر ذلك[8].

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص26-27.
2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص21-22.
3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص254-403.
4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص415.
5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص415.
6 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص416.
7 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص416.
8 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص416.

ومن شواهد ذلك –أيضا–: مسألة اختلاف الحقيقة اللّغويّة لكلمتي: العلم، الاعتقاد، وقد علّق الأبياريّ بما يُفهم الاعتراض على قول الجوينيّ: "فإنّ معنى العقد: ربطُك الفكر بمعتقد، والاعتقاد افتعال منه، والعلم يشعر بانحلال العقود، وهو الانشراح والثّلج والثّقة"[1]؛ حيث قال: "فهذا الأمر يرجع إلى تفسير اللّغة، ووضع الألفاظ، ولا تتلقّى من ذلك المعقولات"[2].

كما يرى الأبياريّ أنّ المعاني لو كانت "واضحة الاختلاف باعتبار حقائقها؛ لم يتصوّر اللّبس"[3]، ولكنّ اللّبس حاصل لأكثر الخلق؛ إذ ظنّوا الاعتقاد علما، فكان الأمر كما قرّر، بل لا يكون المعتقد عند الأبياريّ معتقدا حتى يعتقد أنّه عالم[4].

المطلب الرّابع: أنواعها من حيثُ روافدُ الاعتراض

توزّعت اعتراضات الشّيخ الأبياري في الكتاب بهذا الاعتبار إلى اعتراضات عقليّة ونقليّة، والمقصود بالعقليّة: تلك المنازعات التي لم يردّد الشّيخ فيها مقالات سلفِه من أهل الأصول؛ أي: لم يكن في نقده في تلك المقامات مجرّد ناقل، بل صاغ اعتراضاته في سياقاتها استنادا إلى قوّة نظره وضلاعته في فنّ نقد المسائل التي يرى فيها غلطا، أو ضعفا، أو تناقضا، وقد سيقت الكثير من أمثلة هذا النّوع فيما سبق، وسيأتي الكثير منها –أيضا– في سياق البحث.

وأمّا اعتراضاته النّقليّة؛ فتلك التي كان يدعمها بأقوال غيره، وقد كانت المدوّنة الأصوليّة –هنا– مادّة أساسيّة في ردوده على الإمام؛ فكثيرا ما كان يستند في اعتراضاته على مقالاتهم وتحقيقاتهم في القضايا الأصوليّة المُختلفة، وجرى –في ذلك– على منهجه العامّ في عدم النصّ أعيان العلماء والمؤلّفات؛ فنجده يكتفي في مقام الاعتراض بالقول –مثلا–: ذكر أهل الأصول، أو الأصوليّون، أو أهل اللّغة، أو غير ذلك من الألفاظ.

كما كان كتاب **(البُرهان)** نفسُه مرجعَه في الكثير من الاعتراضات العقليّة؛ حيثُ اعتمد الشّيخ في بعض اعتراضاته على كتاب الإمامِ، ومن شواهد ذلك: تعليقُه على كلام الجوينيّ في مسألة صيغة

---

1 – الجويني، **البرهان** ، ج1، ص23.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص410.

3 – المصدر نفسُه، ج1، ص410.

4 – قال: "فلو كانت المعاني واضحة الاختلاف باعتبار حقائقها؛ لم يتصوّر اللّبس، وأكثر الخلق حصل الالتباس في حقّهم حتّى حسبوا الاعتقاد علما"، يُنظر: المصدر نفسُه، ج1، ص410.

الأمر[1] ؛ حيثُ قال: "ما ذكره الإمام في هذا الموضع من التّقسيم: قد نقضه على نفسه في صيغة: افعل بعد الحظر؛ فإنّه ذهب فيها إلى الوقف"[2]، ومن الأمثلة –أيضا– قوله: "ما ذكره النّقلة عن أبي حنيفة: أنّه عمّم أمورًا لا يصيرُ إلى تعميمها شاذّ في الأصول؛ فقد صار الإمامُ إلى مثل ذلك"[3].

---

1 – قال فيها الجويني: "من أنكر أنّ العرب ما فصلت بين قول القائل: افعل، وبين قوله: لا تفعل؛ فليس من التّحقيق على شيء؛ فإنّا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك، كما نعلم الفصل بين قول القائل: فعل، وبين قوله: ما فعل، ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه، فإذا سقط هذا؛ رددنا النّظر إلى الإباحة التي هي تخيير، ولا اقتضاء فيها ولا طلب، وقلنا: لا شكّ في فصل العرب بين قول من يقول: لا حرج عليك؛ فعلت أو تركت، وبين قوله: افعل؛ فإنّ الصّيغة الأخيرة مقتضاها الطّلب –لا محالة–، وليس في الإباحة من معنى الطّلب شيء، فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمّن الصّيغة، ولم يبق إلّا النّدب، والنّدب من ضرورة معناه: التّخيير في التّرك، وليس في قول القائل: افعل؛ تخيير في التّرك أصلا، وقد تعيّن الآن أن نبوح بالحقّ ونقول: افعل؛ طلبٌ محض لا مساغ فيه لتقدير التّرك، فهذا مقتضى اللّفظ المجرّد عن القرائن"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص70.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص628-629.

3 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص10-11.

المبحث الثّاني: منهج الشّيخ في عرض وبسط النّزاع الاعتراضي

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: أسلوب الشّيخ في الاعتراض

المطلب الثّاني: تحديد محلّ النّزاع الاعتراضي

المطلب الثّالث: ألفاظ النّزاع الأعتراضي

المطلب الرّابع: تصوير وتحرير محلّ النّزاع الاعتراضي

المبحث الاوّل: منهجه في بسط وعرض النّزاع الاعتراضي

المقصود بالبسط في اصطلاح البحث البيانُ والإيراد، والمطالب التّالية تتضمّن محاولة لتلخيص أهمّ ملامح منهج الشّيخ الأبياريّ المنتخبِ في تقرير وعرض الاعتراض.

المطلب الأوّل: أسلوبُ الشّيخ في الاعتراض

ونعود هنا في هذا المقام إلى تلمّح بعض الخصائص الأسلوبيّة التي تظهر في مقامات النّقض والنّقد، والأصل العامّ أنّ نسق أسلوب الشّيخ في الاعتراض؛ لا يختلف عن أسلوبه في الشّرح والعرض من حيث الأدوات التعبيريّة الموظّفة؛ فهو يحمل ما يحملُه أسلوبُه العامّ المستثمرُ في نصوص الشّرح من ملامح وخصائص، والتي سبقت الإشارة إليها في مطالب التّعريف بكتاب (**التّحقيق والبيان في شرح البُرهان**) من الفصل التّمهيديّ من هذه الرّسالة.

غير أنّ أهمّ ما تميّز به أسلوبه الاعتراضيُّ النّقديّ –بالإضافة إلى تلك الملامح العامّة المذكورة–؛ هو تأثّره الواضح بالطّريقة الجدليّة الحجاجيّة، كأسلوب الحوار والمُخاطبة في المناقشة، ومسايرة الخصم ثمّ الاعتراض عليه، وعدم التّسليم بالعرض، ونقد النّقض، وتوظيف مصطلحات الجدل، وافتراضُ الاعتراضات وفق أسلوب الفنقلة –أحيانا–، وقد اصطبغت غالب اعتراضاته في الكتاب بشيء من هذه الصّبغة الجدليّة باعتدال وقصد، دون إغراق ولا مبالغة.

ومن أمثلة الأسلوب الجدليّ في طريقة الشّيخ الأبياريّ في الاعتراض قوله: "وهذا الذي ادّعاه الإمام من أنّ الذّاهل عن الفكر في الجواز والاستحالة عاقل[1]؛ فهذا الذي ذكره غيرُ مسلّم؛ فإنّه إذا ذهل

---

1 – قال أبو المعالي إمام الحرمين عبد المالك الجويني في كتاب (**البُرهان في أصول الفقه**): "قال القاضي أبو بكر –رحمه الله–: العقل من العلوم؛ إذ لا يتّصف بالعقل خال عن العلوم كلّها، وليس (يقصد العقل) من العلوم النظريّة؛ فإنّ النّظر لا يقع ابتداؤه إلّا مسبوقا بالعقل؛ فانحصر في العلوم الضروريّة، وليس كلّها؛ فإنّه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلّت عليه حواسه، وإن كان على كمالٍ من عقله، ثمّ لم يزل يبحث حتى قال: العقل علوم ضروريّة لا يخلو عنها المتّصف بالعقل، ولا يتّصف بها من لا يتّصف بالعقل، ثم سبَر على ما زعم، واستبان أنّ العقل علوم ضروريّة بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، ولا يتّصف بهذه الفنون إلّا عاقل، كما لا يتّصف بها من ليس بعاقل، فهذا لباب كلامه بعد تطويل وإطناب، والذي ذكره –رحمه الله– فيه نظر؛ فإنّه بنى كلامَه على أنّ العقل من العلوم الضروريّة؛ لأنّه لا يتّصف بالعقل عار من العلوم كلّها، وهذا يرِد عليه أنّه لا يَمتنِع كونُ العقل مشروطا بعلوم، وإن لم يكن منها، وهذا سبيل كلّ شرط ومشروط، فإن قيل: ما الذي يبطِل ما ذكره القاضي – رحمه الله– في معنى العقل؛ قلنا: نرى العاقلَ يذهَل عن الفكر في الجواز والاستحالة، وهو عاقل"، **يُنظر**: الجويني، ج1، **البُرهان**، ص19.

عن جميع العلوم لم يكن عاقلا، فإن قال قائل: ما المانع من كون العقل شرطا في العلوم، والعلومِ شرطا في العقل؛ فيكون الاشتراط من الجانبين، فيوجَب ذلك الاقتران من الطرفين؟، وهذا السّؤال غامض، وينقدح في دفعه طريقان؛ أحدُهما: أنّ التّحكّم بادّعاء شرط لا يُعلم ضرورة ولا نظرا باطل، فإن قيل: لسنا ندعيه، ولكن نقول: ما المانع منه؟؛ فعنه جوابان؛ أحدهما: أنّ هذا التّقدير يفضي إلى ما لا نهاية له؛ فإنّه يمتنع تقدير شرط للشّرط المقدّر، ولا يقف الأمر على حدّ، الثّاني: أنه لو كان كذلك؛ لوجب أن يثبُت ذلك في حقّ الله –سبحانه وتعالى–؛ فإنّ الشّرط العقليّ يجب طردُه شاهدا وغائبا؛ فيكون للباري –سبحانه وتعالى– عقل زائدٌ على العلم، وذلك باطل بإجماع الأمّة، وهذا هو الطّريق الثّاني في الجواب عن السّؤال الأوّل"[1].

ثمّ يواصل الشّيخ الافتراض والجواب فيقول "فإن قيل: هذا تمسّك بالإجماع في مسائل الكلام وقضايا العقول؛ فنقول: لا يمتنِع أن يُتلقّى هذا الضّرب من المعقولات من الإجماع، والضّابطُ: أنّ كلّ ما يصحّ أن يُتلقّى من الرّسول –عليه السّلام– من قضايا العقول؛ جاز أن يتلقّى من الإجماع، ولو أخبر الرّسول –عليه السّلام– أنّه ليس لله –تعالى– صفةٌ هي شرط في العلم إلّا الحياة؛ لعُلم ذلك منه"[2].

والمسألة كلاميّة صِرفة، حاول المتكلّمون فيها أن يبيّنوا حدّا للعقل، ويضبطوا علاقتَه بالعلم، والمثال المسوق يعترِض فيه الأبياريّ على الجوينيّ ذهابَه إلى أنّ الذّهول عن الفكرِ في الجائز والمستحيل لا ينفي عن صاحبه وصف العقل، حيثُ بيّن بأسلوب جدليّ أنّ ما قرّره الإمام غيرُ مسلّم، وافترض جملة من الاعتراضات بطريق الفنقلة، وعدّد طرق الأجوبة وأوجُهَها.

وننتخب في هذا المقام –أيضا– مثالا آخر، وهو ما جاء في سياق عرض الإمام إبي المعالي حجّة الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيّ في قوله بالمفهوم، وأنّه لا يجوز اعتبارُ تخصيص الشّارع لبعض الموصوفات بالذّكر والحكم مجرّد اتّفاق دون قصد؛ لأن ذلك يُناقض مقتضيات البلاغة إذا صدر عن عامّة النّاس بلهَ الشّارع الحكيم، ثمّ يورِد الإمام على الشّافعيّ نقضا بمفهوم اللّقب، وأنّه ويلزم من اقتضاء التّخصيص بالحكم انتفاؤَه عمّا عدا المخصَّص المصيرُ إلى ذلك –أيضا– فيما إذا خصّص الشّارع شيئا بلقبه غيرِ المشتقّ، وليس الأمر كذلك[3].

---

1 – الأبياري، المصدر **السّابق**، ج1، ص383-384.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص383-384.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص172-173.

وفي بيان ما تقدّم يقول الإمام أبو المعالي: "فأمّا الإمام الشّافعي؛ فإنّه احتج في إثبات القول بالمفهوم بأن قال: إذا خَصّص الشّارع موصوفا بالذّكر؛ فلا شكّ أنّه لا يُحمل تخصيصُه على وفاق من غير انتحاء قصد التّخصيص، وإجراءُ الكلام من غير فرض تجريد القصد إليه يُزري بأوساط النّاس؛ فكيف يُظنّ ذلك بسيّد الخليقة -صلّى الله عليه وسلّم؟...، ولكن يرِد عليه على انطباق تخصيص للأشياء بألقابها، ويلزم من مضمون طلب الفائدة من التّخصيص المصيرُ إلى أنّ الشّارع إذا خصّص شيئا باسمه -الذي ليس مشتقا-؛ اقتضى ذلك نفيَ الحكم فيما عداه، ولو لم يكن كذلك؛ لكان تخصيصُه من غير قصد، أو قصدُه من غير غرض، أو غرضه غيرَ محمول على مقاصد الشّرع، وكلّ ذلك محظور لا سبيل إلى التزامه"[1].

وأمّا الشّيخ الأبياريّ؛ فقد اعترض -بأسلوب جدليّ- اعتمادا على القياس[2]، وردّ نقض الإمام أبي المعالي؛ أي: يسلّم للإمام ورودُ النّقض بمفهوم اللّقب؛ فقال: "على أنّ النّقض على الحقيقة لا يتوجّه على الشّافعي؛ فإنّه لم يجعل انحصارَ الفائدة في المخالفة قطعًا، إذ لو كان كذلك؛ لقطع بالمفهوم، وغايته أن يكون مظنونًا؛ فإذا كنّا نظنّ أنّ الشّارع قصد المخالفة عند التّخصيص بالصّفات، -إذ هو الغرض في هذا الباب-؛ فنحن على بصيرة أنّ التّخصيص بالألقاب لا يقصد به المخالفة على حال؛ لقيام دليل القياس"[3].

ومن تجلّيات الأسلوب الجدليّ عند الشّيخ: تنويع وجوع الاعتراض على دليل الخصم، ومحاكمته إلى أصوله ومقرّراته، وإلزامُه التّناقض وعدم الاطّراد فيها، ومن شواهد ذلك في الكتاب قوله: "هذا الاستدلال الذي استدلّ به الشافعيّ[4] على القياس بحديث معاذ[5]؛ لا يصحّ الاستدلالُ به من وجوه:

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص172-173.

2 – قال الإمام سليمان بن عبد القوي الطّوفي في كتابه: (**شرح مختصر الرّوضة**): "ومما احتج به منكرو مفهوم اللّقب وجوه؛ أحدِها: أنّه لو كان حجّة، لبطل القياس مطلقا، أو غالبا، أو كثيرا، إذ هو تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره، بالجامع المشترك، فلو صحّ مفهوم اللقب؛ لكان النّص على الأصل مفيدا انتفاء الحكم عن غيره، فلا يصحّ الإلحاق القياسي"، **يُنظر**: الطّوفي، **المصدر السّابق**، ج2، ص773.

3 – الأبياري، **المصدر سابق**، ج2، ص317 وما بعدها.

4 – وقرّره ووافقه عليه الإمام.

5 – والحديث عن معاذ، أنّ النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن؛ فذكر: "كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟، قال: أقضي بكتاب الله...الخ"، والحديث رواه أحمد في تتمّة مسند الأنصار، عن معاذ، رقم: (22100)، ورواه

أحدها: أن الخبر غيرُ صحيح، وقولُ الإمام: إنّ الخبر مدوّنٌ في الصحاح؛ ليس على ما قال؛ فإنّ الكتب الصّحاحَ في عرف النّاس (**البخاري**)، و(**مسلم**)، وقد يطلق على (**الموطأ**) أنّه من الصّحاح، وليس الحديث في شيء من هذه الكتب الثّلاثة؛ نعم، ذكره الترمذيّ وقال: إنّه مرسل؛ لأنّه روي عن بعض أهل حمص من أصحاب معاذ.....، ثانيا: ثمّ لو قدّرنا صحّته؛ فهو خبر واحد، فلا يسوغ الاستدلال به في القطعيّات، ومن يثبتُ القياس يخطّئ جاحدَه، ويضلّلُه، ويبدّعُه، ويمنعه بعضُهم درجة الاجتهاد؛ فكيف يصحّ أن يستند مثلُ هذا الأصل إلى أخبار الآحاد؟، ولو صحّ ذلك؛ لصحّ إسناد الإجماع إليه، فيا ليت شعري، كيف أنكر الإمامُ الاستدلال على صحّة الإجماع بقوله عليه –السّلام– : لا تجتمع أمّتي على الخطأ[1]؛ فإنّه قال: الخبر خبر واحد، والمطلوب القطع، وهذا بعينه جارٍ ههنا؛ فلو صحّ إثبات القواعد بالأسباب المظنونة؛ لصحّ ذلك في كل أصل، ولم يتناقض الأمر، فيقطع الحاكم بالحكم مع كونه يظنّ صحّة المستند، وذلك محال، وأمّا قوله: إذا كان القياس مغزاه العمل، والدّال عليه دال على العمل؛ فلا فرق أن يستند إلى القاطع بواسطة أو بغير واسطة: هذا بعينه ينتقِض بالإجماع، ثمّ كان يلزمه أن يطرد هذا في كل أمارة، فيقطع بالحكم في كل موضع روي فيه خبر واحد؛ إذ الخبر يستند إلى الإجماع، فلا فرق بين أن يستند الحكم في مسّ الذّكر –مثلًا– إلى قوله: من مسّ ذكره فليتوضّأ[2]، وبين أن يستند إلى الإجماع، وهذا غلط لا شكّ فيه"[3].

وممّا وظّف فيه الشّيخ أسلوب التّقاسيم المنطقيّة الجدليّة تعليقه على قول الإمام: "مسألة تُرسم بشكر المنعم: لا يدرَك وجوبُ شكر المنعم بالعقل عندنا..... الشّكر تعب للشّاكر ناجزا، ولا يفيد المشكور شيئا؛ فكيف يقضي العقل بوجوبه"[4].

أبو داوود، عن معاذ، في كتاب الأقضية؛ باب: اجتهاد الرّأي في القضاء، رقم: (3592)، وذكر الألبانيّ أنّه منكر، **يُنظر**: ناصر الدّين الألباني (1420هـ)، **سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة، وأثرها السّيئ في الأمّة**، ط:1 (1412هـ/1992م)، مكتبة المعارف، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ج2، ص273، رقم: (881).

1 – رواه الطّبرانيّ في الكبير بلفظ: الضّلالة، عن عمرو بن دينار، عن ابن عمر، باب: عمرو بن دينار عن ابن عمر، رقم: (13623)، ورواه غيره، وحكم بعض أهل العلم بأنّه ضعيف الإسناد، قال عنه النّوويّ: ضعِيف، **يُنظر**: النّووي (676هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج**، ط:2 (1392هـ)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ج13، ص67.

2 – رواه بعض أصحاب السّنن، وصحّحه الحاكم في المستدرك: كتاب الطّهارة، عن بُسرة بنت صفوان، رقم: (474).

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص66-67-68.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص11-12.

لقد بيّن الشّيخ أنّ المعتزلة قضَو بوجوب الشّكر عقلا؛ أي: يُتوصّل إليه بالنّظر العقليّ، ثمّ قال: "وقد أشار الإمام إلى أصل الاستدلال، ولكن لم يأت بالكلام على وجه مضبوط، وتحريره أن نقول: لا يخلو؛ إمّا أن يوجب الشّكرَ لفائدة، أو لا لفائدة، ومحال أن يوجبه لا لفائدة؛ فإنّ ذلك عبثٌ وسفه، وإن كان لفائدة؛ فلا يخلو؛ إمّا أن ترجع إلى الشّاكر، أو إلى المشكور، ومحال أن ترجع إلى المشكور؛ فإنّه يتعالى ويتقدّس عن الأغراض وقبولِ المنافع والمضار؛ فلم يبق إلّا أن ترجع إلى الشّاكر، ومنفعة الشّاكر؛ إمّا نفع أو دفع، إمّا في العاجل، وإمّا في الآجل؛ فلا منفعة له في الدّنيا، بل يتعب نفسَه، ويتعرّض إلى الآلام والأسقام، ولا منفعة له في الآجل؛ باعتبار العقول، لأنّ الثّواب تفضّل من الله – تعالى– يُعرف بوعده، فإذا لم يخبر عنه؛ من أين يعلم أنّه يثيبه؟"[1].

المطلب الثّاني: تحديد محلّ النّزاع الاعتراضي

لقد اقتضى منهج البسط والعرض الذي انتهجه الشّيخ في شرح (**البُرهان**) إثباتَ كلام الجوينيّ قبل الشّروع في التّعليق والتّحقيق والبيان؛ حيثُ يصدّر الإمام الأبياريّ اعتراضه بإيراد النّص المعترَض عليه من كلام الجوينيّ بلفظه –غالبا–؛ ليُتبع ذلك بالاعتراض والنّقد.

ولا شكّ أنّ هذا المنهج من شأنه أن يحقّق غرضين هامّين لدى النّاظر في الكتاب والمطالع له؛ أوّلهما: تمكين النّاظر في كتاب (**التّحقيق والبيان**) من الموازنة بين النّصين، وتأمّل كلام الرّجلين، وأمّا الغرضُ الآخر؛ فيرجع إلى التّمكّن من تحديد جزئيّة الخلاف بينهما بدقّة.

فمن مناهج (**التّحقيق والبيان**) أنّه ينقُل كلام الجوينيّ المراد نقدُه بنصّه ولفظه، وهذا هو الغالب الأعمّ في هذه المدوّنة؛ فإذا كان النّص المعترَضُ عليه يطولُ شيئا يسيرا، أو كثيرا بحيثُ لا يُمكن إثباتُه كلِّه؛ فإنّ الشّيخ يكتفي –حينئذ– بإثبات بدايتِه ونهايتِه، أو بدايته فقط مع الإشارة إلى نهايته؛ محيلا القارئ على كتاب (**البُرهان**) للاطّلاع على النّص كاملا وتبيُّنِ تفاصيله.

ولا يتصرّف –غالبا– الشّيخ في كلام الإمام، وكان تصرّفه –فيما تصرّف فيه– في النّصوص المنقودة شيئا قليلا، لا يكادُ يُخرجه عن قالبه اللّفظيِّ الذي انتخبه له الإمام، وربّما نقل الشّيخ –أيضا– كلام الإمام –المسُوق للاعتراض عليه– بمعناه في كتاب (**البُرهان**)، ونادرا ما يبدي اعتراضا دون الإشارة إلى النّص المُعترض عليه، وفيما يلي بعضُ الأمثلة والشّواهد على هذه المناهج المقرّرة:

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص307-308-309.

ممّا نقله بلفظه –مثلا– قول الأبياري: "وقوله[1]: والكِلِم: جمع كلمة، كالنّبق والنّبقة، واللّبِن واللّبنة[2]: هذا محلّ غامضٌ في علم العربيّة؛ فقد يكون الاسم جمعا كما ذكر، وقد يكون مفردا يدلّ على الجنس، فليس قولنا: كلِمٌ، كقولنا: نبِق؛ إذ يُقال: نبِق طيّب أو حسن، ولا يقال: كلم حسن؛ لإشعار اللّفظ بالجمع، وأكثرُ ما تصادَف أسماء الأجناس الدالّةُ على الجنس –مع كونها لفظا مفردا– في المخلوقات دون المصنوعات، قال النّحويّون: الجنس أخو الجمع، ولم يجعلوه جمعا لإفراد لفظه، وجعلوه أخاه بالنّظر إلى كثرة الدّاخل تحتهما جميعا، ولكنّ الفرق عندي بينهما: أنّ واضع لفظ الجنس قصد إلى وضع الاسم بإزاء معقول الجنس، فلم يتعرّض في التّسمية إلى الأعداد، وواضع لفظ الجمع تعرّض للدّلالة على الأعداد"[3].

وممّا ترجمه الإمام الأبياريّ بالمعنى –مثلا– قوله: "وأمّا المسألة الأخرى: وهو المواقع النّازع مع أوّل الفجر، وتفرقتُه بين أن يكون تعمّد أو لم يتعمّد[4]؛ فكلام ضعيف، وفرق لا يصحّ، وذلك أنّ مدار المسألة على حرف، وهو النّزع هل هو وطء أم لا؟، فإن كان وطأً؛ فإنّه يبطِل صومَ النّازع عند مقارنة الفجر، سواء كان متعمّدا لذلك أو غير متعمّد، فإن لم يكن النّزع وطأ؛ فلا يفسِد الصّوم، سواء كان تعمّد أو لم يتعمّد، وهذا الذي يقوله مالك والشّافعي، فالتّفصيل لا وجه له، والله أعلم"[5].

المطلب الثّالث: ألفاظ النّزاع الاعتراضي

والمقصود هنا: تلك الألفاظ والعبارات التي وظّفها الإمام الأبياريّ للدّلالة على اعتراضاته ونقوده للآراء الأصوليّة التي ذهب إليها الإمام الجوينيّ في: **(البُرهان)**، وإنّ النّاظر في تلك الصّيغ ليلحَظ أنّ

---

1 – أي: الإمام أبو المعالي.

2 – بلفظه في كتاب (البُرهان)، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص47.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص531.

4 – كلام الجوينيّ بلفظه: "وممّا أخرّجه على ذلك: أنّ من خالط أهله في نحر السّحر قاصدا إيقاع ذلك الوقاع، بحيث إذا طلع الفجر اقترن بمطلعه الانكفاف والنّزع، وهذا القصد عسِر التّصور، مع غموض مدرك أوائل الفجر، فإن تصوّر، ثمّ نزع المواقع مع أوّل الفجر؛ فالذي أراه أنّه يفسد صومُه؛ من جهة أنّه تسبّب إلى وضع المخالطة في مقارنة الفجر وإن كان منكفّا، وإن خالط أهله ظانّا أنّه في مهَل من بقيّة اللّيل، ثمّ طلع الفجر فابتدر النّزع؛ فلا يفسد –والحالة هذه– صومُه، فهذا منتهى الغرض من المسألة، والفقهاء لا يفصّلون هذا التّفصيل، ويحكمون بأنّ النّازع لا يفطر وإن قصد وتعمّد ،كما فرضناه من جهة أنّه نازع مع أوّل الفجر تاركا للعمل، وهذا ليس بالمرضيّ"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص104.

5 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص826-827.

الأبياريّ أبان عن نظره الاعتراضيّ موظّفا في ذلك صيغا مختلفة، تنوّعت فيها الألفاظ، وتعدّدت فيها الأساليب، ومن أهمّ تلك الصّيغ ما يلي:

1 – التّصريح بمادّة الاعتراض: ومن ذلك مثلا قوله تعليقا حدّ الجوينيّ للأمر[1]: "ولكن يُعترض على الحدّ عندي بأنّه تعرّض لبيان الأمر بأمور لا تعرف إلّا بعد بيان الأمر؛ فإنّ الفعل إنّما يكون طاعة على تقدير تعلّق الأمر به، وكذلك المأمورُ؛ إنّما يكون مأمورا على تقدير تعلّق الأمر بفعله وتوجّهه عليه، فمن جهِل الأمر؛ فهو جاهل بكلّ أمر يُتلقّيَ منه، بل الصّحيح في حدّه أن يقال: هو القول المقتضي تحصيلَ ما نسب إليه، من المخاطَب به، على وجه يكون به الفاعل ممتثلا"[2].

2 – مصطلح (النّظر): وهو من أكثر ما وُظّف عند الشّيخ الأبياريّ في مُراجعاته ونقوده، وقد استخدمه في بيان بعضِ اعتراضاته الأُولى في كتاب **(البُرهان)**، وذلك في مسألة إفادة مسلك التّقسيم معرفةَ الحقائق، قال –رحمه الله–: "ورأى (أي: الإمام) أنّ التّقسيم يُتوصّل به إلى درك الحقيقة، وهذا الكلام فيه نظر"[3].

3 – وصفه لرأي الجوينيّ بعدم الصّحّة: ومن شواهد ذلك –مثلا– قول الشّيخ: "وقوله: إنّ من ضرورة النّدب تخيير في التّرك: غير صحيح، وقد مرّ الكلام عليه في حدّ التكليف، والنّدب عندنا أمرٌ محقّق، والمندوب مأمور به"[4]، وقوله في سياق آخر: "وهذه المسألة[5] خولف فيها من وجهين؛ أحدهما: البحث العقليّ، هل وجد في النّدب حقيقة الأمر؟، والثّاني: هل يسمى النّدب أمرا؟، وهذا بحثٌ لغوي، وقد نوزع في الأمر الأوّل فقال الإمام فيما سبق: والنّدب من ضرورته تخيير في التّرك يفوّت جزم الطلب، وهذا هو الذي حمل من صار إلى أنّ المندوب إليه غير مأمور به، وهذا عندنا غير صحيح، والمندوب

---

1 – وقد حدّه أبوا المعالي فقال: "الأمر هو القول المقتضي بنفسه طاعةَ المأمور بفعل المأمور به، فذكرُنا: القولَ: يُميّز الأمر عمّا عدا الكلام، وذكرنا: المقتضي إلى استتمام الكلام: يميّزه عمّا عدا الأمر من أقسام الكلام، وقولنا: بنفسه: يقطع وهم من يحمل الأمر على العبارة؛ فإنّ العبارة لا تقتضي بنفسها، وإنّما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها، وذكرُنا: الطّاعة: يُميّز الأمر عن الدّعاء والرّغبة من غير جزم في طلب الطّاعة"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص63.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص596.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص253.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص631.

5 – وهي مسألة ترجم لها أبو المعالي الجوينيُّ بقوله: **مسألة لفظيّة**، وبحث فيها قضية المندوب: هل هو مأمور به؟، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص82.

إليه مطلوب طلبا محقّقا لا تخيير فيه بوجه؛ فإنّ التّخيير: عبارة عن استواء الفعل والتّرك، والتّساوي بينهما بتسوية الشّرع، على ما سيأتي في حدّ المباح، وهذا المعنى غيرُ موجود في المندوب إليه"[1].

4 – قوله: "غلط": ومن شواهد هذا التّعبير قول الشّيخ: "وأمّا قوله: وأمّا جمع الكثرة فهو الاستغراق: هذا غلط، بل هو صالح له ولما دونه، ولا ينضبط مقدارُه، إلّا أنّه ظاهر فيما يزيد على العشرة، لاسيّما في الجمع الذي ليس له جمعُ قلّة كرجال ودراهم، تقول: ثلاثة رجال، وأربعة دراهم"[2].

5 – عبارة "وليس الأمر كذلك": ومن أمثلة هذا الأسلوب قول الأبياريّ: "وقوله: إذا استدّ النّظر، إلى قوله: فهو الذي يسمّى نظرا ودليلا[3] ؛ فقد جعل في هذا المكان أنّ النّظر هو الدّليل، وليس الأمر كذلك؛ فإن الدّليل قد قرّرنا أنّه مرتبط بالمدلول، سواء نظر النّاظر أو لم ينظر"[4].

6 – الحكم بالضّعف على رأي الجوينيّ: وسيأتي في الفصول التّطبيقيّة من هذه الرّسالة شواهدُ وأمثلة على ذلك.

وليس المراد استقصاء تلك الصّيغ جميعِها مع التّمثيل لها، وإنّما الغرضُ انتخابُ جملة منها تمكّن النّاظر من الوقوف على بعض ألفاظه المنتخبة في تقرير الاعتراضات العلميّة المختلفة، ومن خلال تتبّعها واستقرائها؛ يسجّل الباحث منهجا عامّا مقرّرا عند الشّيخ في المقام، وهو عدم المجازفة بتغليط رأيٍ للجوينيّ، أو بوصفِه بالضّعف، أو بعدم الصّحة –مثلا–؛ إلّا بمقدار قوّة مدرَك الاعتراض، فإذا كانت القضية ممّا يُمكن أن يختلف فيها النّظار؛ أتى بلفظ: فيه نظر، أو رُبّما صرّح بمخالفته لرأي الجوينيّ دون الحكم عليه بالغلط أو الضّعف.

المطلب الرّابع: تصوير وتحرير محلّ النّزاع الاعتراضي

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص691-692.

2 – المصدر نفسُه، ج1، ص875.

3 – يقصد آخر عبارة من قول الإمام: "فالنّظر عندنا مباحثة في أنحاء الضّروريات وأساليبها، ثمّ العلوم الحاصلة على أثرِها كلُّها ضروريّةٌ ،كما سبق تقرير ذلك، وتلك الأنحاء يؤول حاصل القول فيها إلى تقاسيم منضبطة بالنّفي والإثبات، منحصرةٌ بينهما، يعرضها العاقل على الفكر العقلي، ويحكم فيها بالنّفي والإثبات، فإن كان ينقدح فيها نفيٌ أو إثبات قطع به، وليس للدّليل تحصيلٌ إلّا تجريد الفكر من ذي نحيزة صحيحة إلى جهة يتطرّق إلى مثلها العقل، فإذا استد النّظر، وامتدّ إلى اليقين والدّرك؛ فهو الذي يسمى نظرا ودليلا"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص29.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص448-449.

لقد اعتنى المناطقة بضبط مصطلح التّصوّر، وإذا كانت عباراتهم وألفاظهم في حدّه شتّى؛ فقد اتّفقت من حيث المعنى، فالتّصور عندهم: "إدراك الذّوات المُفردة[1]"، أو هو: "إدراك معنى المفرد، من غير تعرُّض لإثبات شيء له، ولا لنفيه عنه"[2].

فالمقصود بالتّصوّر –من خلال ما سيق–: التّحصيل الذّهنيّ لصور الأشياء أو ومعاني المفردات، من دون الحكم عليها بنسبة محدّدة، وبحسب صحّة ذلك التّحصيل وخطأه يتحدّد التّصوّر الصّحيح من الكاذب، يقول أبو البقاء الكفوي: "والتّصور قد يكون علمًا، وقد لا يكون، كالتّصور الكاذب"[3].

وإذا كان هذا هو معنى التّصوّر؛ فإنّ التّصوير هو القول الشّارح له، أو بعبارة أخرى: عمليّة نقل تلك التّصوّرات إلى الغير[4]؛ فالتّصوير فرعٌ عن التّصوّر؛ بحيثُ إذا كان هذا الأخيرُ صحيحا؛ كانت عمليّة التّصوير صحيحة، كما تختل التّصويرات باختلال التّصوّرات؛ فظهر بذلك الارتباط الوثيق بينهما.

فإذا تقرّر هذا؛ فإنّ المقصود بمنهج التّصوير عند الشّيخ: التّعريف بمسألة الاعتراض، أو شرح الفكرة العلميّة الاعتراضيّة، وقد سلك الإمام الأبياريّ هذا المسلك في تقرير الكثير من اعتراضاته، فلا يجده النّاظر معترضا إلّا بعد التّصدير بتصوير ما اعترَض فيه، إمّا بشرح القيود والمفردات، أو تمهيد المقدّمات، أو تقسيمِ الموضوع إلى عناصر وجزئيّات، وجميع ذلك من شأنه أن يُوصل القارئ إلى بيان وإيضاح الاعتراض العلميِّ الذي يُبديه، ويحدّد للقارئ معانيه، كما أنّ ذلك ممّا يمكّن النّظر من الوقوف على صحيح الاعتراض وفاسده؛ إذ الحكمَ على الشّيء فرعٌ عن تصوّره.

ومن شواهد ذلك تعليقُ الشّيخ على تعريف الإمام لمصطلح الفقه؛ حيثُ يقول: "قوله: (فإن قيل: فما الفقه؟ قلنا: هو في اصطلاح علماء الشّريعة العلم بأحكام التّكليف)، اعلم أنّ الفقه في اللّغة هو: العلم مطلقا، يُقال: فقهت الشّيء وعلمته بمعنى واحد، قال الله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا

---

1 – أبو حامد الغزالي (505هـ)، **محك النّظر في المنطق**، تح: أحمد فريد المزيدي، ط: (د س ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان ص203.

2 – محمّد الأمين الشّنقيطي (1393هـ)، **آداب البحث والمناظرة**، تح: سعود بن عبد العزيز العريفي، ط:5، و: ط:1 لدار ابن حزم (1441هـ/2019م)، دار عطاءات العلم، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ودار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص11.

3 – أيّوب بن موسى الكفويّ، (1094هـ)، **الكلّيّات**، تح: عدنان درويش، محمّد المصري، ط2: (د س ط)، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ص290.

4 – أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، ص68.

يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ [النِّسَاء : 78]، وقال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ [البَقَرَة : 31] ، فسمّى ذلك علما، ولكن صار بعرف العلماء علمُ الشّريعة مخصوصا بعلم الأحكام الشّرعيّة؛ حتّى لا يطلق – بحكم العادة– اسم الفقيه على متكلّم ونحويٍّ ومفسّر، وأمّا قول الإمام: إنّه العلم بأحكام التّكليف؛ فليس ذلك وضعَ اللّغة، ولا عرف الاستعمال؛ أمّا وضع اللّغة؛ فقد بيّنا عمومَه، وأمّا عرف الاستعمال؛ فلا يوافقه هذا من وجهين مختلفين؛ أحدهما: أنّ الإباحة ليست من التّكليف عند المحقّقين، ولا النّدب والكراهة عند الإمام، والعلم بها من الفقه، فلم يجمع الحدّ، الثّاني: أنّ إضافة الأحكام إلى التّكليف، ليست من قبيل إضافة الشّيء إلى غيره، كغلام زيد، ولا من إضافة النّوع إلى جنسه، كباب ساج، بل إضافة الجنس إلى نوعه، وليس ذلك بمعروف عند أهل اللّغة، إلّا أن يكون أطلق هذا على رأي الأستاذ[1] الذي عدّ الإباحة من التّكليف، فيكون لهذا وجه، والإمام ينكر هذا أشد الإنكار"[2].

وأمّا تحرير محلّ النّزاع الاعتراضيّ؛ فقد اقتضى منهجُ التّصوير المرضيّ عند الشّيخ الأبياري ضبطَ صور الموضوع الذي جرى الاعتراض فيه أو في بعض ذيوله، وذلك بغيةَ جرد وتحديد محالّ الوفاق والخلاف في تلك الصّور المختلفة، فيُخرِج المعترض من دائرة الاعتراض ما ليس محلّا له؛ حتى لا يبقى إلّا ما هو له محلّ.

ويتشوّف هذا المنهج إلى غرضِ تحديد معالم الاعتراض وحصره في مجاله، وتضييق حقله ونطاقه، كما أنّ التّمييز بين مواضع اتّفاق الأنظار ومواضع اختلافها في المسألة الواحدة؛ يعصم البحث النّقديّ الاعتراضيَّ من قواصم تشتّت النّقاش، وكم من مسألة أشيع أنّ فيها اختلافا، ثمّ كشف البحث فيها وفق مسلك تحرّي وتحرير محلّ النّزاع؛ أنّ تفرّع النّظر فيها محدود، بل قد يكون منعدما[3].

---

1 – الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وقد سبقت ترجمته.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص262-263.

3 – ومن مُثل ذلك قول المازريّ في مسألة كفّارة اليمين: "إن أهل الأصول جعلوا هذه المسألة مسألة اختلاف؛ فحكوا عن المعتزلة أنّها ترى وجوب الخلال الثّلاث التي خُيّر بها الحانث، وهو مذهب ابن خويز منداد، وأنّ الأشعريّة وجمهور الفقهاء يرون أنّ الواجب منها واحد لا بعينه، ولا يُتصوّر عندي بين القوم اختلاف يرجع إلى معنى، وإنّما تناقَش القوم في عبارة؛ فأطلق بعضهم الوجوبَ على جميعها لمّا كان كلّ واحد منها يحلّ محلّ الآخر في إبراء الذّمّة وحصول الامتثال، وتعلّق الأمر بها تعلقًّا متساويًا، ورأى الآخرون أنّ الذّمة تبرأ بفعل أحدها، ولا يأثم بترك ما سواه إجماعًا، وما لا إثم فيه لا يوصف بالوجوب؛ فلهذا أنكر هؤلاء إطلاق القول: إنّ جميعها واجب"؛ **يُنظر**: المازري، **شرح التّلقين**، ج1، ص379.

ثمّ إنّ تحرير محلّ الاعتراض في مقامات النّقد قد يكشف عن منشأ الاعتراض وسببه، ويُبيّن النكتة التي عليها مدارُ النّزاع ومثارُه، وإذا عُرف المثار أمكن للنّاظر التّحقّق من ترتّب الثّمار، فيتسنّى لأهل البحث والاعتناء –حينئذ– الميزُ بين مسائل النّزاع الأصوليّ الحقيقيّة التي يترتّب عليها عمل، والخلافيّات العقيمة التي لا تُثمر إلّا الجدل، ولا يجني الخائضون فيها إلّا تشتيت الأذهان، وإرهاق الأبدان، وتضييع الأزمان، وقد قال الشّاطبيّ: "كلّ مسألة لا ينبني عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدلّ على استحسانه دليل شرعيّ، وأعني بالعمل: عملَ القلب، وعملَ الجوارح؛ من حيث هو مطلوب شرعا، والدّليل على ذلك: استقراءُ الشّريعة؛ فإنّا رأينا الشّارع يُعرِض عمّا لا يفيد عملا مكلّفا به، ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البَقَرَة : 189]"[1].

وقد وظّف الأبياريّ هذا المنهج في اعتراضاته، تبعا لاستثماره منهجَ التّصوير السّالف الذّكر، فلا يبد اعتراضا إلّا ويحدّد المسألة المعترَض فيها، بحيث يجد القارئ سهولة في الوقوف على محلّ النّزاع بينه وبين الجوينيّ.

ومن شواهد ذلك –وهي كثيرة– اعتراض الشّيخ في مسألة: هل الكفّار مخاطبون بفروع الشّريعة؟، والتي نقل فيها الجوينيّ عن شيخه الباقلّانيّ –من دون مخالفة له– أنّها من باب الظنّون، ثمّ حكم فيها بأنّ الكفّار مكلّفون بالفروع، قال الأبياريّ معلّقا على ذلك كلّه: "ما ذكره القاضي –رحمه الله– من كون المسألة مظنونة كلام صحيح، والأدلّة القطعيّة مفقودة من الجانبين، والمسألة من مسائل الفروع، وليست من مسائل الأصول بحال؛ إذ ليس النّظر فيها متعلّقا بأدلّة قطعيّة، وإنّما فيما يصحّ أن يكون أمارة؛ فهي بمجال الفقه أجدر، ولكنّ الأغلبَ على الظنّ عندنا أنّهم غيرُ مكلّفين بالفروع، ويدلّ عليه أمران: نقليّ وفقهيّ"[2]، ثمّ ساق أدلّته على ذلك.

فيُلاحَظ أنّ الأبياريّ اتّفق مع القاضي والإمام على ظنّيّة المسألة، وأنّها من أبواب الفقه، فهذه محالّ وفاق لا اعتراض له فيها، ثُمّ يُخالفهما في مذهبها فيها؛ حيثُ قضى بعدم تكليف الكفّار بالفروع، فالمسألة وإن كانت غايتها الظنّ عند الجميع؛ إلّا أنّهم اختلفوا في متعلّق ذلك الظنّ، فهو عندهما ظنّ التّكليف، وعند الأبياريّ ظنّ عدمه، وقد بيّن الشّيخ ذلك كلّه؛ ليقف النّاظر على محلّ الخلاف.

---

1 – الشّاطبي، **الموافقات**، ج1، ص43.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص369-370.

ومن أمثلة وشواهد ذلك قول الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ -أيضا-: "فإن قيل: فما تقولون في تكليف ما لا يطاق؟ قلنا: نذكر أوّلا صوره، وما يدلّ عليه لفظُه؛ فإنّه يدلّ عند الأصوليّين والمتكلّمين على أربعة أوجه؛ أحدها: ما لا يعقل على حال، كالجمع بين الضّدين، وقلب الأجناس، وإعدام القديم، وإيجاد الموجود، إلى ما يضاهي ذلك ممّا لا يعقل، الثّاني: إطلاقه على ما لا يدخل تحت مقدور البشر وإن كان ممكنا في نفسه، كخلق الجواهر والأعراض؛ فإنّ ذلك لا يدخل تحت القدرة الحادثة، وبرهانُه: أنّه لو كان مقدورا لهم لأدركوا من أنفسهم عجزا عنه، إذ المحلّ القابل للشّيء وضده لا يعرى عنه وعن ضدّه، ألا ترى أنّ الحركة لمّا كانت من جنس المقدور؛ أدرك العاقل عجزه عنها واقتداره عليها؟، ونحن لا ندرك من أنفسنا عجزا عن خلق الأجسام والألوان؛ فثبت بذلك أنّها ليست من جنس مقدورنا، الثّالث: إطلاقُ ما لا يطاقُ على ما لا يقدِر العباد عليه في الاعتياد وإن كان من جنس مقدورهم، كالطّيران في الهواء والمشي على الماء، وجميع ما لم تجر العادة به مع كونه من جنس مقدور العباد، الرّابع: إطلاق اللّفظ على جنس المقدور في الاعتياد، ولكن لم يخلق الله -تعالى- للعبد قدرة عليه، ومن هذا القبيل جميع الطاعات التي لم تقع، والمعاصي الواقعة؛ فإنّ الله -تعالى- لم يُقدّر العاصي على ترك المعصية، ولا الممتنع من الطّاعة على فعلها، والذي نختاره أنّ التّكليف بجميع ذلك جائز من جهة العقل، وقد دلّلنا على صحّة ذلك فيما سبق؛ وأمّا الوقوع السمعيُّ؛ فلم يقع عندنا من هذه الأقسام إلّا القسمُ الأخير"[1].

ويُلاحظ أنّ الشّيخ حرّر مسألة التّكليف بما لا يُطاق، وأرجع ما لا يُطاق إلى أربعة مراتب، وهي: غير المعقول، وغير المقدور، وغير المعتاد، وما لم يخلق الله للعبد قدرة عليه، ثمّ خالف الإمام في مذهبه في المسألة، وسيأتي مذهبُه فيها فيما يأتي.

ومن أمثلة هذا المنهج -كذلك- قول الأبياريِّ في كتابه: "قال الإمام: مسألة: ممّا يتعلّق بالكلام في أفعال رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-: حُكم تقريره غيرَه على أمر؛ إلى قوله: فهذا التّفصيل لا بدّ منه في التّقرير[2]، قال الشّيخ: الكلام في مسألتين؛ إحداهما: محض السّكوت، والأخرى: السّكوت تقريرًا؛ أمّا إذا سكت تقريرًا؛ فهذا لا يتصوّر فيه خلافٌ أن يكون ذلك مشروعًا لفاعله، ويبقي النّظر في كونه مباحًا، أو مندوبًا، أو واجبًا،...الصّورة الثّانية: هو أنّه إذا لم يوجد الّا السّكوت خاصّة، فهذا

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص345-346.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص187.

هو الذي طرق إليه الإمام الاحتمال -على حسب ما قرّره-، والصّحيح عندنا خلاف قوله، ونختار ما ذهب إليه الأصوليّون من أنّ السّكوت في هذه الصّورة يوهم النّسخ[1]"[2].

ومن ذيول هذ المنهج أنّ الشّيخ قد يستطرد -أحيانا- لبيان مثار النزاع وسببه، بغية توضيح الاعتراض وبيانه، كقوله في المثال المسوق سابقا: "وهذا هو الذي حمل من صار إلى أن المندوب إليه غير مأمور به، وهذا عندنا غير صحيح"[3].

---

1 – وذلك إذا سُبق السّكوت بتحريم عامّ، **يُنظر**: صفيّ الدّين الأرمويّ (715هـ)، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تح: صالح بن سليمان اليوسف، سعد بن سالم السّويح، ط:1 (1416هـ/1996م)، المكتبة التّجاريّة بمكّة المكرّمة، ج5، ص 2165.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص410-411.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص691.

المبحثُ الثّالث: منهج الأبياريّ في الاستدلال على الاعتراض

ويحتوي على تمهيد، والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: استقراء الأدلّة

المطلب الثّاني: تعقّب الأدلّة

المطلب الثّالث: تكثير الأدلّة

المطلب الرّابع: استثمار قواعد علم المنطق والجدل في الاستدلال للنّزاع الاعتراضي

تمهيد

الاستدلال في أصل اللّسان العربيّ استفعال من: دلّ يدُلّ، وهو يدلّ لغة على طلب الدّليل، والمقصود بالدّليل في المعنى العامّ: ما يُستدلّ به، ويقال: دلّه على الطّريق، ويدُلّه دلالة بفتح الدّال وكسرها[1]، قال ابن فارس في كتاب **(مقاييس اللّغة)**: "الدّال واللّام أصلان، أحدهما: إبانة الشّيء بأمارة تتعلّمها، والآخر: اضطراب في الشّيء، وهو بيّن الدَّلالة والدِّلالة"[2]، والاستدلال في اصطلاح الأصوليّين: طلب الدّليل[3].

وتأسيسا على ما سبق في مفهوم الاستدلال؛ فإنّ المقصود بالمنهج الاستدلاليّ في هذا المبحث: طريقة الإمام الأبياريّ في التّأسيس الحجاجيّ الاستدلاليّ في مقامات النّقد والاعتراض على بعض مقرّرات واختيارات **(البُرهان)**.

ومنهج الشّيخ في ذلك منهج يكشف –من حيثُ الجملة– على الاعتماد على المعقول، وهو عنده متعاضد مع المنقول؛ فلا تعارض على الحقيقة بين الأدلّة الشّرعيّة وقضايا المعقول، وفيما يلي تفصيل البحث في المنهج الاستدلاليّ عند الأبياري:

المطلب الأوّل: استقراء الأدلّة

لا بدّ –بادئ ذي بدء– من التّعرّف –بالاختصار اللّائق بالمقام– على دلالة كلمة استقراء، وذلك في اللّغة والمجالات الاصطلاحيّة الثّلاثة: اللّغة، والمنطق، والأصول؛ ليبيّن البحثُ بعد ذلك مدى تمسّك الأبياريّ بهذه الأداة في بحثه الأصوليّ الاستدلاليّ الحجاجي.

يرجع معنى الاستقراء في اللّغة إلى الجمع والتّتبّع، قال ابن فارس: "القاف والرّاء والحرف المعتلّ أصل صحيحٌ، يدلّ على جمع واجتماع، من ذلك القرية، سمّيت قرية لاجتماع النّاس فيها، ويقولون: قريتُ الماء في المقراة: جمعته"[4]، وقال: "قالوا: ومنه القرآن، كأنّه سمّي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام

---

1 – ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج11، ص247، مادّة: **(دلل)**.

2 – ابن فارس (395هـ)، **مقاييس اللّغة**، ج2، ص259، مادّة: **(دلّ)**.

3 – أبو يعلى الفرّاء (380هـ)، **العُدّة في أصول الفقه**، تح: أحمد بن علي بن سير المباركي، ط: 2 (1410هـ/1990م)، دون ناشر، ج1، ص132.

4 – ابن فارس، **مقاييس اللّغة**، ج5، ص78، مادّة: **(قرو)**.

والقصص وغير ذلك"[1]، وفي كتاب (**العين**): "ويقتري مسلكاً ويقرُوه؛ أي: يتبَعُ، ويقتري -أيضا-، ويستقريها ويَقرُوها: إذا سار فيها ينظر حالها وأمرَها"[2]، ومن هذا الباب قول الشّاعر:

حتى غدا مثلَ نصل السّيف منصلتا يقروا الأماعزَ من نيَّانَ والأكَما[3].

وأمّا أهل الأصول -في تعريفهم للاستقراء-؛ فإنّهم ينحُون منحى أهل المنطق؛ فالاستقراء عندهم هو تتبّع الحكم في محالّه بحيثُ يغلب على الظّنّ من وجوده فيها على حالة واحدة؛ أنّ محلّ النّزاع على وفق تلك الحالة الّتي أُلفيت مطّردة في مواضع الحكم[4]، يقول الإمام أبو حامد الغزاليّ في تعريفه: هو "تصفّح أمور جزئيّة ليُحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيّات"[5]، فالاستقراء عن المناطقة والأصوليّين -جميعا- يعتمد على الانطلاق من اختبار الجزئيّات إلى الحكم بالأمر الكلّيِّ[6]، مع ملاحظة أنّ الفرق بين مسلك أهل الأصول والمناطقة فيما يتعلّق بمفهوم الاستقراء يتلخّص في أنّ هذا الأخير عند الأصوليّين مقيّد باستثناء صورة النّزاع، وذلك راجع إلى الاعتبار الفقهيّ العمليّ في تعريفهم، أي عرّفوه من زاوية عملهم في المسائل الفقهيّة[7].

---

1 – ابن فارس، **مقاييس اللّغة**، ج5، ص79.

2 – الخليل بن أحمد الفراهيدي، **المصدر السّابق**، ج5، ص203.

3 – أي هو أبيض يبرُق، والمنصلت: الماضي الحادّ، والأماعز: أماكن كثيرة الحصى، والأكم: الكُدى، وإنّما يصف أنّه بات بأسوأ مبيت، ثمّ غدا يركب الوعور من الأرض لنشاطه، والبيت للنّابغة الذّبياني من قصيدة أوّلها: بانت سعاد وأمسى حبلُها انجذما، **يُنظر**: النّابغة الذّبياني (نحو 18 ق هـ)، **ديوان النّابغة الذّبياني**، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط:2 (د س ط)، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص66.

4 – ابن جزي الغرناطي (741هـ)، **تقريب الوصول إلي علم الأصول**، تح: محمّد حسن إسماعيل، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص191.

5 – أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ص41.

6 – **يُنظر**: **حاشية البنّاني على شرح المحلّي على جمع الجوامع**، ط: (1402هـ/1982م)، دار الفكر، ج2، ص346، و: عبد الزّهرة البندر، **منهج الاستقراء في الفكر الإسلاميّ: أصوله وتطوّره**، ط:1 (1413هـ/1992م)، دار الحكمة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، لندن، ص37، و: محمود فهمي زيدان، **الاستقراء والمنهج العلميّ**، ط: (1977م)، دار الجامعات المصريّة، الإسكندريّة، مصر، ص27، و: إبراهيم مصطفى إبراهيم، **منطق الاستقراء: المنطق الحديث**، ط: (1999م)، منشأة المعارف، الإسكندريّة، مصر، ص28.

7 – **يُنظر**: موسى فاديغا، **أصول فقه الإمام مالك: أدلّته العقليّة**، ط:1 (1428هـ/2007م)، دار التّدمريّة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة،ج2، ص236، و: أحمد الطّيب السّنوسي، **الاستقراء وأثره في القواعد الأصوليّة والفقهيّة: دراسة نظرية تطبيقيّة**، ط:3 (1430هـ/2009م)، دار التّدمريّة، الرّياض، ص47.

ويُعدّ المنهج الاستقرائيُّ من ضروريّات الدّراسة الأصوليّة الاستدلاليّة، ومن دونه لا يمكن أن يُثمر البحث إثمارا مُجديا؛ لأنّ اختلاف الأصوليّين في قضايا أصول الفقه يُحتّم على الدّارس التّشوّف إلى ضبط الموضوع الأصوليّ؛ إمّا من خلال تقييد بعض الآراء الأصوليّة، أو ردّها ونقدها، أو ترجيح بعضها على بعض، والاستقراء حتم لازم في جميع ذلك[1].

ومنهج الاستقراء عند الشّيخ الأبياريّ في الاستدلال للاعتراضات لا يخرج عن هذا الإطار؛ إذ المقصودُ به: التّتبع الاستدلاليُّ للجزئيات وفق منهج التّفحّص بُغية الوصول إلى حكم استقرائيّ عامّ في المسائل الأصوليّة، وخصوصًا في باب الاعتراض أو الجدل الأصولي؛ وقد لاحظَ الباحث أنّ الشّيخ الأبياريّ يُنزل هذا المنهجَ المراتب الحقيقَةَ بها في بنائه النّقديّ الاعتراضيّ؛ إذ لا يتردّد -رحمه الله- في مقام الردّ على الإمام في التّصريح باعتماده على هذا المنهجَ في الاستدلال لبعض مسائل الاعتراض؛ لا سيّما تلك التي يظَهرُ فيها أثرُ هذا المنهج في حسم المُنازعة، وقد انتخب البحث جملة من الشّواهد والأمثلة في هذا السّياق:

1 – قال الشّيخ في اعتراضه على رأي الإمام في مسألة شرع من قبلنا: "وأيضًا؛ فإنّ الاستقراء يرشدُنا إلى أنّ أكثر أحكام الشّرائع المتقدّمة مستمرّة علينا، وإنّما الاختلاف في فروع قليلة نسبتها إلى شّريعتنا نسبة المنسوخ من شريعتنا إلى الثّابت فيها، فيرشد ذلك إلى استواء الأحكام إلّا في مواضع النّسخ وتحقق المخالفة"[2].

2 – في إفادة مسلك السّبر والتّقسيم معرفة العلل في المسائل الشّرعيّة الظّنيّة، وقد نقَل في **(البُرهان)** أنّه مسلك مردود لدى بعض أهل الأصول[3]، ثمّ استدرك عليهم بأنّه يغلب على ظنّ الباحثين عن المعاني أنّهم تعرّضوا إلى جميع ما يُمكن أن يُعوّل عليه من علل، وإذا كان الأمرُ كذلك؛ فإنّ إفادة مسلك السّبر والتّقسيم في هذا المقام غلبةَ الظّنّ هو الرّأي الصّحيح، يقول: "وهذا غيرُ سديد[4]؛ فإنّ هذا الفنّ من التّقسيم إنّما يبطل في القطعيّات من حيث لا يفضي إلى العلم والقطع، وإذا استُعمل في المظنونات؛ فقد يثير غلبة الظّنّ؛ فإنّ المسألة المعروفة بين النّظار إذا كثر بحثهم فيها عن معانيها، ثمّ تعرّض السّابر

---

1 – أحمد الطّيّب السّنوسي، **المرجع السّابق**، ص420، 422.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص425.

3 – قالوا: لأنّ السّابر يحيل الأمر على وجدانه، وهو لا يقتضي عدم الوجود، **يُنظر**: الجويني، **البرهان**، ج2، ص36.

4 – يُريد قولَ من ردّ إفادة مسلك السّبر والتّقسيم معرفة العلل في المسائل الشّرعيّة الظّنيّة.

لإبطال ما عدا مختارِه، فقال السائل: لعلك أغفلت معنى عليه التّعويل، قيل: هذا تعنّت؛ فإنّه لو فرِض معنى؛ لتعرّض له طلّاب المعاني والباحثون عنها، والذي تحصّل من بحث السّابرين ما نصّصت عليه، والغالب على الظّنّ أنّه لو كان للحكم المتّفق عليه علّة؛ لأبداها المستنبطون المُعتنون بالاستثارة، فتحصّل من مجموع ذلك ظنٌّ غالب في مقصود السّابر، وهو منتهى غرض النّاظر في مسائل الظّنون"[1].

ولكنّ الشّيخ الأبياريّ اعترض على هذا التّقرير بأنّه مفضٍ إلى عدم صحّة التّمسك بالسّبر والتّقسيم إلّا في المسائل التي بحث فيها النّظّار، وتداولوا وجوهَها ومعانيها، وأمّا إذا وقعت المسألة ابتداءا؛ فلا مطمع في إفادة هذا المسلك تحديدَ علّتها ومعناها.

ثمّ راح يستدلّ الشّيخ لهذا المسلك موظّفا مسلك الاستقراء الذي نحن بصدد بيانه، قال الأبياري: "وأمّا الجواب بأنّ المسألة المعروفة بين النّظار إذ طال بحثهم فيها عن معانيها، ولم يطّلعوا على معنى زائد إلى آخره، فهذا الكلام ضعيف، وهو يقتضي ألّا يُتمسك بالسّبر والتّقسيم إلّا في مسألة طال خوض النّظّار فيها، فأمّا إذا وقعت المسألة ابتداء؛ فليس يصحّ التّمسّك فيها بالسّبر والتّقسيم، وهذا غلط كبير، فما تقرير القاعدة التي تغني عن طلب الأدلّة الجزئيّة في تعليل الأحكام؛ حتّى يُتمسّك بالسّبر والتّقسيم؟؛ قلنا: فيه ثلاثة أوجه؛ أحدها أن نقول: كلّ حكم لا يخلو عن مصلحة ظاهرة أو مقدّرة، ويرشد إلى ذلك استقراء الشّريعة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأَنبِيَاء : 107]؛ أي بإثبات ما يصلحهم في دنياهم وآخرتهم، ويحصل من استقراء الجزئيّات علمٌ بأصل القاعدة، حتّى يُعلم حكمُ ما لم يستقرأ؛ لحصول العلم من المستقرأ، وهذا بمثابة علمنا بأنّ حزَّ الرّقبة يعقُبه الموت، ويُقضى بذلك على من لم تحزّ رقبته؛ لحصول العلم من المستقرأ، فعلى هذا الوجه؛ تكون الأحكام كلّها معلّلة، فيصحّ قولنا: لابدّ لهذا الحكم من علّة وعلامة، وهي لا تعدو أوصافَ محلّه، وأوصاف المحلّ أربعة –مثلًا–، وقد بطلت ثلاثة؛ فيتعيّن أن يكون الرّابع هو العلامة، هذا وجه يُتمسّك به في السّبر والتّقسيم مطلقًا"[2].

3 – قال الشّيخ في مسألة التّكليف بما لا يُطاق –بعد تحريره صورها المذكورة فيما سبق–: "والذي نختاره أنّ التّكليف بجميع ذلك جائز من جهة العقل، وقد دلّلنا على صحّة ذلك فيما سبق، وأمّا الوقوع

---

1 – الجويني، **البرهان**، ج2، ص36.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص167-168-169.

السّمعي؛ فلم يقع عندنا من هذه الأقسام إلّا القسم الأخير، فأمّا ما سواه؛ فلم يقع، ودلّ على ذلك استقراء الشّرائع، ونصوص الكتاب"[1].

لقد كان الشّيخُ يُحاكم مقرّرات (**البُرهان**) إلى الاستقراء، فيُوافِق فيما يوافقُ الاستقراءَ منها، ويُخالف فيما يخالفه، وربّما خالف المشتهر المنقول تعويلا على هذا المسلك كما في المثال التّالي:

قال الإمام أبو المعالي في كتاب (**البُرهان في أصول الفقه**): "إذا استغرق الاستثناءُ الجميع كان باطلا لغوا، واستقرّ الكلام المتقدِّمُ عليه في جميع مقتضاه، كما يستقرّ كلامٌ لا يستعقبُه استثناء، وإن أبقى الاستثناء شيئا –وإن قلّ– نفذ، وبقي ما أبقاه الاستثناء، وذكر القاضي أنّ شرط صحّة الاستثناء أن يكون مضمونُه أقلّ من نصف المستثنى عنه، ولم يتمسّك إلّا باستبعاد لا يليق بمنصبه التّعلّق بمثله؛ فقال: إذا قال القائل لفلان: عندي عشرة إلّا تسعة، وخمسة أسداس، وخمسة حبّات؛ عدّ ذلك من الهزء، وعدّ صاحبَه ملغزا؛ فالاستثناء لاستدراك قليل بالإضافة إلى المذكور أوّلا، وهذا الذي ذكره دعوى عريّة، وتهاويل لا تحصيل لها"[2].

وقد علّق الأبياريّ بقوله: "مذهب القاضي في الاستثناء هو مذهب البصريّين من النّحويّين، وهم ذوو التّحقيق في فنّ العربيّة، وإليهم المرجوع في فهم اللّغة، لاسيّما الخليل بن أحمد، والنّضر بن شميل[3] وسيبويه[4]، وهم متّفقون على ذلك، ولكن لم أظفر لهم بدليل واضح يدلّ على هذا الحكم؛ إلّا أن يكون النّقل عندهم ثابتا، فهذا إذا كان كذلك فمسلّم، وإن لم يثبت النّقل؛ فلم يبق إلّا الاستقراء، والاستقراء ثابت في اللّغة أنّه لم يستثن النّصف، بل إنّما يأتي الاستثناء على طريق الاستدراك للقليل بالإضافة إلى الكثير، هذا هو المنقول، وهو الثّابت في الكتاب، قال الله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص346.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص143-144.

3 – **هو**: الإمام المحدّث المؤرّخ اللّغويّ أبو الحسن؛ النّضر بن شميل المازنيّ التّميمي، كان خبيرا عارفا بأيّام العرب، عالما برواية الحديث، من كتبه: (**الصّفات**)؛ تناول فيه صفات الإنسان، والبيوت، والجبال، والإبل، والغنم، والطّير، والكواكب، والزّروع، و(**كتاب السّلاح**) وغيرها، وتوفّي سنة: (203هـ)، **يُنظر**: محمّد ابن الجزري (833هـ)، **غاية النّهاية في طبقات القرّاء**، تح: برجستراسر، ط:1 (1427هـ/2006م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج2، ص297، و: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج8، ص33.

4 – **هو**: الأديب النّحويّ أبو بِشر، عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، أخذ اللّغة عن الخليل بن أحمد، والأخفش، وغيرهما، له: (**كتاب سيبويه في النّحو**)، وتوفّي سنة: (180هـ)، **يُنظر**: عمر رضا كحالة، **المرجع السّابق**، ج8، ص10.

سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العَنكَبُوت : 14]، وقال: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٧٣ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٧٤﴾ [ص : 73 - 74]، وقال: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝٨٨ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۝٨٩﴾ [الشُّعَرَاء 88 - 89] ، وهذا عدد قليل بالإضافة إلى غيره، فيجب الاقتصار على المسموع، ونمنع الزّيادة بناء على القياس؛ لامتناع القياس في اللّغة"[1].

المطلب الثّاني: تعقّب الأدلّة

لقد كشف الفصل التّمهيديّ من هذه الرّسالة عن مفهوم التّعقّب، وقد كان لمعناه المقرّر في ذلك المكان حضورا تطبيقيّا ظاهرا في المنهج الاستدلاليّ عند الشّيخ الأبياريّ في اعتراضاته؛ فكثيرا ما كان يتعقّب استدلالات الإمام في القضايا التي اعترض عليه فيها؛ مُبرزا عيوبَها ومواضعَ ضعفها، ومبرزا أسباب عدَم انتهاضِها في مقامات البَرهنة والحجاج، وكاشفا عمّا يقدّح في أحقّيتها بالاحتجاج، ثمّ يُتبعُ ذلك بإيراد الرّأي المُقابل المُختار؛ مسنودا بأدلّته التي قويت عنده، وسلِمت -في نظره- من وجوه الاعتراض والنّقد المحتملة.

إنّ هذا المنهج يكشف عن بعض الملامح العامّة لاستدلالات الشّيخ في مقامات الاعتراض، ويؤكّد -بوضوح- أنّ الأبياريَّ لا يرتضي في مقام الاستدلال الدّليلَ الضّعيف الذي قد يلحَقُه التّعقّبُ والاعتراض؛ ونظرُه الغائيُّ في ذلك تحصيلُ مراتب السّلامة من قوادح الاستدلال.

وذلك -لا شكّ- هو أحد الأسباب المهمّة في تلبّس جهاز الشّيخ الحجاجيّ -في الكثير من الأحيان- بالطّابع الجدليّ الذي يُحتّم إيرادَ وافتراضَ الاعتراضات على الدّليل، وإبداءَ أجوبتها وفق أسلوب الفنقلة، وهي الطّريقة التي اشتهرت في مقامات الاستدلال في تلك العصور.

وربّما صرّح الشّيخ بلفظ التّعقّب قبل إبداء رأيه وحِجاجه، ولكنّ الغالب الأعمّ في المدوّنة الاعتراضيّة؛ هو تعقُّبُه لمنظومة الاستدلال دون تصريح بلفظ التّعقّب، ومن شواهد ذلك:

ما ساقه في مسألة شرع من قبلنا، ولطول هذا النّموذج؛ نقتصر على جُمل منه؛ بما يُحقّقُ الغرض في التّمثيل؛ فبعد أن اختصَر كلامَ الإمام فيها؛ قال: "الذي نختارُه في هذه المسألة؛ أنّ شرعَ من قبلنا شرعٌ لنا إذا لم يثبُت في شرعنا ناسخٌ له، ولنتعقّب استدلالَ الإمام، ثمّ ندلّ على ما نختارُه؛ أمّا من أحال

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص126-127-128.

ذلك عقلاً؛ فلا حاجة إلى تكلّف ردّ عليه، والمسألة عندهُم مبنيّة على التّحسين والتّقبيح، وهو أصل قد فُرغ منه، وأمّا ما احتجّ به الإمامُ من أنّ أصحابَ الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- لم يبحثوا عن أحكام المِلل السّابقة؛ فالأمرُ على ما قال، والسّببُ فيه كونُ البحث لا يجدي شيئًا، ولا يفيد علمًا ولا ظنًّا؛ لاختلاف الوسائط وامتناع صحّة النّقل، لا متواترًا، ولا آحادا، وقوله: إنّ ذلك موافقة في الحكم، وإن رجعت المنازعةُ إلى الطّريق[1]: ليس الأمرُ كذلك؛ فإنّه يقول: لو ثبت بقول الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- أنّ حكمَ التّوراة كذا، لم يكن ذلك حكمًا علينا، ونحن نقول: إذا ثبَت الحكمُ السّابق؛ كان ذلك حكمًا علينا، وتثبُت أحكامُ المِلل السّابقة بإخبار الكتاب عنها، أو بإرشاد الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- إليها، وقد قال الله -تعالى-: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النِّسَاء : 161]، وقال -جلّ وعلا-: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المَائِـدَة : 45]، وقال -تعالى-: وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البَقَرَة : 67] ، واحتجاجُه الثّاني: بأنّه لو كان شرعُ من قبلنا شرعًا لنا لنبّهنا الشّارعُ على مواضع اللُّبس والتّحريف؛ حتى لا يتعطّلَ علينا مُدرَك؛ كلامٌ ضعيف، وليس للعباد أن يتحكّموا على الله -تعالى- في دفع الحاجة وتبيُّن الطّريق، بلِ الله يفعلُ من ذلك ما يشاء، ولقد كانت النُّصوص على الأحكام بذكر الرّوابط الكليّة أهونَ على الخلق منَ الاحتياج إلى القِياس والاستنباط، ف: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأَنبِيَاء : 23]"[2]، ووفق هذا المسلك؛ كان الشّيخ الأبياريّ في موسوعته يكثر من تعقّب استدلالات الإمام النّقليّة والعقليّة.

ومن شواهد هذا الفرع -أيضا-؛ اعتراضُهُ على ذهاب الإمام إلى ترجيح مذهب الشّافعيّ في قوله: "وقد بان للفقيه مسالكُ النّاس الذين خالفوا مذهبَ الشّافعي، فمن نظرَ إلى الأصول، ثم نظر نظرا كليّا إلى الفروع؛ لم يخفَ عليه من يكونُ أولى بالاتّباع، وإن قصُر نظرُ بعض المستَفتين عن فهم ما

---

1 – اختصر الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ كلامَهُ، ويُريد بذلك قولَ إمام الحرمين أبي المعالي الجوينيّ في هذا المكان من كتاب (**البُرهان في أصول الفقه**): "فإن قيل: امتنع ذلك عليهم من جهة أنّ أهل الأديان السّابقة حرّفوا كتبهم وغيّروها عن الوجوه التي نزلت عليها؛ قلنا: هذا باطل من وجوه؛ أحدها: أنّ ما ذكروه يجرّ مساقُه إلى أنّه لا يجب التّتبّع للشّرائع المتقدّمة؛ لمكان التباسها واندراسها، فكأنّ هؤلاء وافقوا المذهب، وخالفوا في العلّة"؛ **يُنظر**: عبد الملك الجويني، **البُرهان في أصول الفقه**، ج1، ص189-190.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص18 وما بعدها.

ذكرناه؛ فلا عليه لو احتذى بقول النّبي -عليه السّلام-: الأئمّة من قريش[1]، ولم أجد أحدا من أصحاب المذاهب مُعتزياً إلى طينة قريش بالمسلك الواضح إلّا الشّافعيّ، ولا خلاف في اختصاصه بذاك، وأبو حنيفة[2] من الموالي، ومالك كذلك على ما حكى بعضُ النّاس"[3].

وقد تعقّب الشّيخ ما ساقهُ من أدلّة فقال: "وأمّا قوله: الأئمّة من قريش؛ فهذا الحديث لم يُرو على هذا الوجه، ولو كان كذلك لما خالف الأنصارُ يوم السّقيفة، ولانقادوا إلى الخبر، ولكان المهاجرون يتمسّكون بذلك، وما كانت المسألة إلّا اجتهاديّة، نعم؛ الذي صحّ أنّه قال: لا تقوم السّاعة حتى تكون اثني عشرَ خليفةً كلّهم من قريش[4]، وكيف يصحُّ حصرُ الأئمّة في قريش، وقد قال -عليه السّلام-: أعلمُ أمّتي بحلال الله وحرامه: معاذ بن جبل[5]، وكان من الأنصار؟، وقال: أفرضُكم زيد[6]، وقال لأبيّ: إنّ الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن[7]؟، ولم يذهب أحدٌ من الأئمّة إلى حصر الأئمّة في قريش، ثمّ لو قدّرنا ورودُ ذلك، عُلم أنّ الرّسول لم يُرد بذلك أصل الفتوى والعلم، بل يُشير إلى الخلافة"[8]، وفيما سيق من أمثلة غنية وكفاية في التّوضيح.

المطلب الثّالث: تكثير الأدلّة

---

1 – ورد حديث: الأئمّة من قريش؛ في الصّحيحين، وبعض كتب الحديث الأخرى بألفاظ متعدّدة؛ ففي صحيح البخاريّ عن معاوية قال: قال رسول الله: "إنّ هذا الأمر في قريش؛ لا يعاديهم أحدٌ إلّا كبّه الله في النّار على وجهه ما أقاموا الدّين"؛ رواه البخاريّ عن معاوية، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، رقم، (3500).

2 – **هو**: العالم الفقيه المجتهد المحقّق المعروف، أحد الأئمّة الأربعة الكبار عند أهل السنّة والجماعة، النّعمان بن ثابت التّيميّ الكوفي، أبو حنيفة، إمام المدرسة الحنفيّة، وإليه انتسابُهم، له: (**مسند في الحديث**)، جمعه تلاميذه، و(**المخارج**) في الفقه، رواه عنه تلميذه أبو يوسف، وتنسب إليه رسالة: (**الفقه الأكبر**)، وتوفّي ببغداد، سنة: (150هـ)، **يُنظر**: الزّركلي، **المرجع السّابق**، ج8، ص36.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص179.

4 – رواه مسلم بلفظ: "لا يزال الدّين قائما حتى تقوم السّاعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش"؛ رواه مسلم عن سعد بن أبي وقّاص، كتاب الإمارة، باب النّاس تبع لقريش، والخلافة في قريش، رقم: (1822).

5 – أخرجه التّرمذيّ في أبواب المناقب عن أنس بن مالك، باب مناقب معاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأُبي، وأبي عبيدة بن الجرّاح -رضي الله عنهم-، رقم: (3790).

6 – أخرجه التّرمذيّ في أبواب المناقب عن أنس بن مالك، باب مناقب معاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأُبي، وأبي عبيدة بن الجرّاح -رضي الله عنهم-، رقم: (3790).

7 – رواه عن أنس الإمام البخاريّ، في كتاب تفسير القرآن، باب سورة: لم يكن، رقم: (4960).

8 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص228-229-230.

لا يكتفي الشّيخ –عموما– في تأسيس مُرافعاته الاعتراضيّة بدليل واحد، ولو كان قويّا في الإثبات، بل ينهج منهج تكثير الأدلّة للتّأكيد على الاعتراض، والارتقاء به في مقامات القوّة من جهة، ودفع كلّ احتمال من شأنه أن يلحقَ أحقيّة القضيّة الاعتراضيّة من ناحية أخرى.

وهذا المسلكُ يتناسب مع طريق الاستقراء الذي ارتضاه الشّيخ الأبياري لنفسه منهجا عامّا في البحث الأصوليّ في مختلف الأبواب؛ فهو لا يكتفي بالدّليل الواحد وإن كانت الأدلّة الأخرى التي يسوقُها تضاهيه في النّوع والدّرجة ووجه الدّلالة؛ بل يُردفُها ويتبعُها بما يحقّق مقاصدَه في الاعتراض ويخدمُها.

ومن تطبيقات هذا الفرع اعتراضُه على الإمام في مسألة التّكليف بما لا يُطاق، والتي صرّح الجوينيّ بمذهبه فيها بقوله: "فإن قيل: فما الصّحيح عندكم في تكليف مالا يُطاق، قلنا: إن أريد بالتّكليف: طلبُ الفعل؛ فهو فيما لا يُطاق محالٌ من العالم باستحالة وقوع المطلوب، وإن أريد به: ورودُ الصّيغة، وليس المراد بها طلبا، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِئِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البَقَرَةِ : 65]؛ فهذا غيرُ ممتنع؛ فإنّ المراد بذلك: كوّنّاهم قردةً خاسئين"[1].

وظاهرُ في كلامإمام الحرمين أبي المعالي الجوينيّ أنّه يفرّق بين التّكليف بما لا يطاق بمعنى: طلبُ الإتيان به، وبين كونه بمعنى: ورود الصّيغة التي قالبُها وظاهرُها التّكليف بما لا يطاق، ولكنّ المرادَ منها ليس الأمرَ به، بل سيقت لأغراض أخرى كما في المثال الذي أورده.

وقد اعترض الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريُّ على الإمام الجوينيّ فيما ذهب إليه، وحاصل ما ذكره في هذه المسألة؛ أنّ الجوينيَّ جاء بكلام متهافت لا دليل عليه؛ لأنّ التّكليف هو: طلب الفعل؛ فلا يستقيم –حينئذ– قوله: إن أريد بالتّكليف طلب الفعل؛ إذ لا معنى لقول القائل: إن أريد بالتّكليف التّكليف فهو محال[2].

والشّاهدُ هنا: أنّ الشّيخ ذكر اختيارَه واعتراضه في هذا البحث، وساق لذلك الأدلّة المؤيّدة لاختياره، والمسدّدة لاعتراضه؛ وفق منهج التّكثير فيقول: "والذي نختاره أنّ التّكليفَ بجميع ذلك جائزٌ من جهة العقل، وقد دلّلنا على صحّة ذلك فيما سبق، وأمّا الوقوع السّمعي؛ فلم يقع عندنا من هذه

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص15.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص343.

الأقسام إلّا القسم الأخير[1]، فأمّا ما سواه فلم يقع، ودلّ على ذلك استقراءُ الشّرائع ونصوصُ الكتاب، وقد قال الله –تعالى–: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البَقَرَة : 286]، وقال حكاية عن عباده الصّالحين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ﴾ [البَقَرَة : 286] ، وقال في الحديث الصّحيح: إن الله –تعالى– قال: قد فعلت[2]؛ وذلك لسرّ فُهم من الشّرائع أنّها جاءت على حسب ما أَلِفه النّاس في مطالبهم، واستقرّ في أنفسهم من عوائدهم، وليس يجري في الاعتياد أن يطلب السيّدُ من العبد الأعمى حُسنَ انتقاد الدّراهم والدّنانير، فالشّرع من أوّله إلى آخره جرى على هذا المذاق، وقد قال الله –تعالى–: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشُّورَى : 40]، وقال: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزَّلۡزَلَة : 7 - 8] ، وقال: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ [النِّسَاء : 123] ، و: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ﴾ [الأَنۡعَام : 160] ، ونظائرُها ممّا لا يُمكنُ حصرُها، مصرّح بتعلّق التّكاليف بما ألف العبادُ أنّه في مقدورهم، وبذلك يَحسن الوصفُ بالطّاعة والمعصية"[3].

وقد اقتضى هذا المنهج الذي وقّته الشّيخ في استدلالاته الحجاجيّة جنوحُه –أحيانا– إلى تعضيدها وإسنادها بما من شأنه أن يعضّد نظره الاعتراضيّ، وذلك كأقوال أهل الاختصاص في محلّ البحث، أو بعض الفروع الفقهيّة التي يُحاكِم إليها القضيّة المعترَض فيها، وهو منهج استئناسيّ لا تأسيسيّ، يُساقُ تابعا للدّليل لا متبوعا، ومن الشّواهد المختصرة لهذا المنهج: قول الأبياريّ: "وأمّا قوله: فأمّا جمعُ القلّة، فلم يوضع للاستغراق قطعا؛ إن أراد أنّه ليس ظاهرا فيه؛ فهو مسلّم، وإن أراد أنّه لا يحتمله قطعا؛ فهذا باطل على القطع، وقد قال أئمّة العربيّة: قد يوضعُ القليلُ موضع الكثير، وكذلك عكسُه"[4].

---

1 – وهو ما عبّر عنه قبل ذلك بقوله: "إطلاق اللّفظ على جنس المقدور في الاعتياد، ولكن لم يخلق الله –تعالى– للعبد قدرة عليه، ومن هذا القبيل جميع الطّاعات التي لم تقع، والمعاصي الواقعة؛ فإنّ الله –تعالى– لم يقدّر العاصي على ترك المعصية، ولا الممتنع من الطّاعة على فعلها"؛ **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص346.

2 – الحديث عند أحمد عن أنس: "قال: جاءت أمّ سُليم إلى النّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم–، فقالت: يا رسول الله، علّمني كلمات أدعوا بهنّ؛ قال: تسبّحين الله عشرا، وتحمدينه عشرا، وتكبّرينه عشرا، ثم سلي حاجتك؛ فإنّه يقول: قد فعلت، قد فعلت"؛ رواه أحمد عن أنس، مسند المكثرين من الصّحابة، مسند أنس بن مالك، رقم: (12207).

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص346-347.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص875.

كما تنوّعت الأدلّة الاعتراضيّة عند الشّيخ من حيثُ أنواعُها ومراتبُها، وطرقُ دلالتها، وهو أمر طبيعيّ راجع إلى كثرة الأدلّة في البناء الاستدلاليّ؛ حيث تعدّدت عناصره، واختلفت مكوّناتُه، وانضمّ فيه السّمعُ المنقول إلى مدارك العقول، ومقالات الفحول في اللّغة والأصول.

والنّماذج الشّاهدة على هذا المسلك كثيرة، ويسوق البحثُ في هذا المقام مثالا مختصراً موضّحا للمنهج، وهو ما تعلّق بمسألة تكليف السّكران؛ حيثُ أثار الإمام أبو المعالي الجوينيُّ مسألة تكليف السّكران والنّاسي، وحكم بامتناع تكليفهما؛ لاستحالة فهمها الخطاب؛ فلا يُتصوّر منهما -حينئذ- القصدُ إلى الامتثال[1]، ولكنّ الشّيخ الأبياريَّ يرى أنّ عدم فهم الخطاب لا يمنع التّكليف[2]، وأيّد نظره في هذه المسألة بأدّلة عقليّة ونقليّة سالكا منهج التّنويع؛ فقال -رضي الله عنه-: "والصّحيح عندنا جواز ذلك[3]، وقد بيّنا أنّ عدمَ فهم الخطاب لا يمنع التّكليف"[4]، ويقول: "وأيضا؛ فإنّ الجاهل بالأحكام جملتَه قد توجّه عليه التّكليف، وإن كان لا يفهم، وقد قرّرنا أنّ التّمكّن يقارنُ الفعل، فهو على الحقيقة لا يفهم، ولا يتمكّن من الحال، والتّكليف متوّجه من غير إشكال، فثبت بذلك أنّ الفهم غيُر مشترط في توجّه التّكليف من جهة العقل، وهذا يحقّق صحّةَ تكليف السّكران من جهة العقل، وأمّا وقوع تكليف السّكران؛ فغير مقطوع به نفيا ولا إثباتا، والظّاهر عندنا تكليفهُ، وقد قال الله -تعالى-: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النِّسَاء : 43]"[5].

كما أنّ المُستقري لمنحى **(التّحقيق والبيان)** في الاستدلال على نقاط الاعتراض على **(البُرهان)**؛ ليُلاحظ أنّ الشّيخ يجنحُ في مجال الاستدلال إلى الاعتماد على مسلك منطقيّ وجيه في التّرتيب بين الأدلّة؛ بل يعدّ هذا المنهجُ من أهمّ النُّظم التي تدور في فلكها استدلالات الشّيخ، والمقصود بهذا المنهج: أنّ الإمامَ الأبياريّ كان يُسند اعتراضاته إلى أدلّة يُرتبُها -تقديما وتأخيرا- وفق معيار قوّة الدّليل، فيقدّمُ الدّليل الأقوى على القوي، وذلك بحسب السّياق الذي تُساقُ فيه تلك المنظومة الاستدلاليّة، مع

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص16.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص353.

3 – يقصد تكليف السّكران.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص353.

5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص353-354.

ملاحظة أنّ القوّة المقصودة ليست راجعة إلى ذات الدّليل ونوعه، وإنّما ترجع إلى أثرها في إثبات الاعتراض، وذلك يختلف باختلاف المقامات، والقضايا الاعتراضيّة المستدلّ عليها.

ومن ذيول هذا المنهج –أيضا–: تقديم الدّليل النّقليّ –ما أمكن–؛ باعتباره أحقَّ الأدلّة بالتّقديم، وأقواها في مقام الاعتراض والتّقويم، وذلك حين يرتئي الشّيخ أنّه أرجح الأدلّة في الميزان، وأولاها في الحجاج والبُرهان، والشّواهد التّطبيقيّة في ذلك موجودة في الكتاب، من ذلك: اعتراضُه على إيراد قيد: التّكليف، وذلك في تعريف الإمام الجوينيّ للفقه، حيثُ عرّفه بأنّه: العلم بأحكام التّكليف[1]، وهذ التّعريف كان محلّ اعتراض لدى الشّيخ من جهة اللّغة، وكذا من جهة الاستعمال؛ فقدّم جهة اللّغة لتعلّقها بالدّليل النّقليّ فقال: "اعلم أنّ الفقه في اللغة: هو العلم مطلقا، يقال: فقهت الشّيء، وعلمتُه بمعنى واحد، قال الله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ٧٨﴾ [النِّسَاء : 78]، وقال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة : 31] ، فسمّى ذلك علما، ولكن صار بعرف العلماء علمُ الشّريعة مخصوصا بعلم الأحكام الشّرعية، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلّم، ونحوي، ومفسّر، وأمّا قول الإمام: إنّه العلم بأحكام التّكليف، فليس ذلك وضعَ اللّغة، ولا عرفَ الاستعمال؛ أمّا وضع اللّغة: فقد بيّنا عمومَه، وأمّا عرفُ الاستعمال؛ فلا يوافقُه هذا من وجهين مختلفين؛ أحدِهما: أنّ الإباحة ليست من التّكليف عند المحقّقين، ولا النّدبَ والكراهةَ عند الإمام، والعلمُ بها من الفقه، فلم يجمع الحد، الثّاني: أنّ إضافة الأحكام إلى التّكليف ليست من قبيل إضافة الشّيء إلى غيره، كغلام زيد، ولا من إضافة النّوع إلى جنسه، كباب ساج، بل إضافةِ الجنس إلى نوعه، وليس ذلك بمعروف عند أهل اللّغة؛ إلّا أن يكون أطلق هذا على رأي الأستاذ الذي عدّ الإباحة من التّكليف، فيكون لهذا وجه، والإمام ينكر هذا أشدّ الإنكار"[2].

المطلب الرّابع: استثمار قواعد علم المنطق والجدل في الاستدلال للنّزاع الاعتراضي

لم يكن الإمام الأبياريُّ بدعا من أصوليّي زمانه من حيث ضبطُه ومعرفتُه لفنون المنطق، وقواعد الجدل وأصول المناظرة، وقد برَزت –بوضوح– صناعتُه الجدليّة، وتوظيفُه لمناهجها، سواء في العمليّة النّقديّة لآراء (**البرهان**)، والآراء الأصوليّة الأخرى المنقولة فيه، و–أيضا– في الاستدلال لآراءه وإسنادها،

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص8.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص262-263.

ولذلك كانت أساليبه في الاعتراض، والإلزام، والإنفصال، وتوجيه النقوض والنّقود مشحونة بالقواعد المنطقيّة والتّقريرات العقليّة، كما ظهرت -أيضا- صناعتُه الجدليّة في الالتزام بآداب الجدال، وأخلاقيّات المناقشة.

ويمكن أن يبرُز هذا التّجلّي المنطقيّ الجدليّ -بوضوح- في اعتراضات الأبياريّ على الحدود والتّعريفات التي ذكرها الجويني؛ فقد أولى الإمام الأبياريّ عناية فائقة بالحدود والرّسوم، وذلك وفق الآليّات المنطقيّة المعمول بها.

وإذا جرت عادة الأصوليّين بضبط الحدود والتّعاريف قبل الخوض في بيان المسائل والقضايا؛ فإنّ الكثير من الحدود التي أبداها الجوينيّ كانت محلّ اعتراض لدى الإمام الأبياريّ، تأسيسا على قوانين ضبط الحدود والرّسوم المقرّرة في مباحث علم المنطق.

وإنّ أهّمّ ما استثمر الأبياريّ فيه المناهج المنطقيّة الجدليّة، وقوانينُها: تكسير أدلّة الخصم وإبطال حُججه، و إذا كانت مسالك الاعتراض على أدلّة الخصوم ترجع إلى ثلاثة: المنع، والنّقض، والمعارضة؛ فإنّ الشّيخ قد استثمر الجميع، والفرق بين هذه الثّلاثة: أنّ المخالف للمستدلّ؛ إمّا أن يُنازع في مقدّمة دليل المستدلّ، أو في دليله، أو في الحكم الذي حكم به المستدلّ؛ فالأوّل يسمّى: منعا، والثّاني: نقضا، والثّالث: معارضة[1].

وذكر البعض أنّ مسالك الاعتراض ترجع إلى أمرين: المنع، والمعارضة، بل ربّما ردّها بعضُهم إلى شيء واحد وهو المنع، كما قال صاحب **مراقي السعود**:

وللمعارضةِ والمنعِ معا ... أو الأخيرِ الاعتراضُ رجعَا[2].

وسواء رجعت طرُق المعارضة إلى مسلك، أو إلى مسلكين؛ فإنّ الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ قد استوعب جميع ذلك في دفع الاستدلال.

---

1 – يُنظر: الآمدي (631هـ)، **شرح الرّسالة الولديّة**، تح: عبد الحميد هاشم العيساوي، ط:1 (2014هـ)، دار النّور المبين للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، ص35، و: حمد بن إبراهيم العثمان، **أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسّنّة**، ط:2 (1425هـ/2004م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص499.

2 – يُنظر: الشّنقيطي، **آداب البحث والمناظرة**، ص244؛ و: محمّد الأمين الشّنقيطي (1293هـ)، **نثر الورود شرح مراقي السّعود**، تح: عليّ بن محمّد العمران، ط:5 (1441هـ/2019م)، دار عطاءات العلم، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ج2، ص554.

أمّا المنع: فهو أن يمنع المعترض مقدّمة معيّنة من مقدّمات دليل الخصم، ويسمّى هذا الطّريق: مناقضة، ويسمّى -أيضًا-: نقضا تفصيليّا؛ فالمقصود بالمنع: منع الدّعوى المتضمَّنة في مقدّمات الدّليل؛ فإذا ألقى الخصم تصديقًا نظريًّا عريّا عن الدّليل، أو بديهيًا خفيًّا لا تنبّه معه؛ فليس للمعترض في الاعتراض عليه إلّا شيء واحد: وهو المنع، فيقول -مثلا-: أمنع هذه الدّعوى، ونحو ذلك؛ ولذلك؛ فإنّ كثيرا من أهل فنّ الجدل والمناظرة يعبّرون عن المنع بالمطالبة بالدّليل[1]، وسيأتي في الفصل الثّالث نماذج تمثيليّة لهذا الفرع، وذلك في المبحث الذي تضمّن اعتراضات الشّيخ المبنيّة على دعوى الإمام.

وأمّا منهج النّقض؛ فهو دعوى السّائل بطلان دليل المستدلّ، وتختلف أنواع النّقض بحسب ما أضيف إليه النّقض، فإذا أضيف إلى التّعاريف والرّسوم كقول القائل: هذا الحدّ منقوض؛ فمعنى ذلك أنّه: باطل؛ لاختلال شروطه أو بعضها، ككونه غير جامع أو مانع، أو لإفضائه إلى المحال، وإذا أضيف وصف النّقض إلى إحدى مقدّمات الدّليل الذي استند عليه المستدلّ؛ فذلك هو النّقض التفصيليّ، ويسمّى منعا، أو ممانعة، أو مناقضة، وقد سبق الكلام عنه في الفقرة السّابقة، وإذا أضيف وصف النّقض إلى ذات الأدلّة؛ فالمقصود به: إبطالها، وذلك وفق مسالك مختلفة، كتخلّف الدّليل عن المدلول؛ أي: جريانه في غير الدّعوى التي أرادها المستدلّ، أو كإفضائه للمحالات العقليّة، مثل اجتماع النّقيضين، والدّور، والتّسلسل، وهذا موسوم عند أهل هذا الشأن بالنّقض الإجماليّ، ويشترط في النّقض المقبول أن يكون مقترنا بالشّاهد؛ أي: بالدّليل على صحّة النّقض، وهو ما سبق من تخلّف الدّليل عن المدلول، وجريان دليل المستدلّ في غير المدّعى[2].

وأمّا المعارضة فالمقصود بها: الممانعة على طريق المقابلة، وسمّيت المعارضة بين الدّليلين معارضة؛ لقيامهما بين متقابلين متمانعين؛ بحيثُ لا يمكن الجمع بينهما، ولذلك اشتُرط في المعارضة التي تنتهض سببا للاعتراض: أن توجب كلّ واحدة من الحجّتين المجتمعتين المتدافعتين ضدّ موجَب الأخرى في محلّ واحد ووقت واحد[3]، فمنهج المعارضة في الاعتراض هو: إقامة الدّليل على خلاف ما أقام الخصم عليه

---

1 – الشّنقيطي، **آداب البحث والمناظرة**، ص201-201-203.

2 – عثمان علي حسن، **منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد**، ط:1 (1420هـ/1999م)، دار إشبيليا للنّشر والتّوزيع، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ج1، ص794.

3 – أبو زيد الدّبوسي (430هـ)، **تقويم الأدلّة في أصول الفقه**، تح: خليل محيي الدّين الميس، ط:1 (1421هـ/2001م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص214.

الدّليل، والمقصود بقيد خلاف: نقيضُه، أو ما يستلزم نقيضَه، فالمناظر بين أمور ثلاثة لإبطال دعوى خصمه؛ إمّا أن يُثبت نقيض دعواه كأن "يقول المعلّل المعتقدُ مذهبَ الفلاسفة الباطلَ في قدم العالم: العالم قديم، ثمّ يقيم الدّليل في زعمه الباطلِ على دعواه فيقول: لأنّه أثر القديم، وكلّ ما هو أثر القديم فهو قديم،... فيقول السّائل: العالم غير قديم، ثمّ يقيم الدّليل على ذلك فيقول: لأنّه متغيّر بالانعدام ونحوه من أنواع التّغيّر، وكلّ ما هو كذلك؛ فليس بقديم"[1].

وكما تبطل الدّعوى -كذلك- بإثبات ما يساوي نقيضها، أو أخصّ من نقيضها[2]، كلّ ذلك دليل يستدلّ به فتبطل الدّعوى؛ لاستحالة اجتماع النّقيضين، واستحالة اجتماع الشّيء ومساوي نقيضه، واستحالة اجتماع الشّيء والأخصّ من نقيضه[3].

والكثير من الأمثلة والشّواهد التي سيقت في البحث يصلح دليلا على ذلك المسلك المنطقيّ الجدلي في النّقد والاعتراض عند الشّيخ، ونزيد هنا قولَ الشّيخ الأبياريّ في سياق اعتراضه على المعتزلة في مسألة شكر المنعم: "وقد اختلف النّاس، هل يجري القياس في المعقولات؟، والمعتزلة ينكرون ذلك، ثم يتمسّكون في المعقولات بأقيسة، مع عروّها عمّا يعتبر في القياس العقليّ من الجوامع العقليّة، ويرد عليه أوجه من الاعتراض؛ أحدها: منع حكم الأصل؛ فإنّا لا نسلم اتّفاق العقلاء على وجوب الشّكر لكلّ منعم، لا قبل ورود الشرّع ولا بعد وروده، الثّاني: فساد وضع القياس؛ فإنّ هذا النّوع من القياس لا يجري في المعقولات، الثّالث: الفرق بما ذكره الإمام، وقد فرّق بفرق صحيح وكلام بالغ، الرابع: النّقض؛ فإنّ الله -تعالى- قد تحسن منه أمور لا تحسن من الخلق لو فعلوها؛ وذلك أنّ السيّد لو ترك عبيده وإماءه يزنون ويرتكبون الفواحش، وهو مطّلع عليهم، عالم بهم، قادر على منعهم، ولم يمنعهم، لعُدّ ذلك قبحا، وقد فعل الله بعبيده، ولم يقبح منه"[4].

---

1 – الشّنقيطي، **آداب البحث والمناظرة**، ص244-245.

2 – **المرجع نفسُه**، ص245-246.

3 – عثمان علي حسن، **المرجع السّابق**، ج1، ص796.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص313-314.

المبحث الرّابع: مصادر الاعتراض عند الإمام الأبياري

ويحتوي على تمهيد، والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: البِنية العلميّة للشّيخ

المطلب الثّاني: الغزالي وكتابُه: (البُرهان)

المطلب الثّالث: المازريّ وكتابُه: (إيضاح المحصول)

المطلب الرّابع: الجوينيّ وكتابُه (البُرهان)

المبحث الثّالث: مصادر الاعتراض الأصوليّ عند الإمام الأبياري

تمهيد

لا شكّ أنّ البحث في المصادِر والمراجع التي اعتمد عليها الأبياريّ في مراجعاته الاعتراضيّة لكتاب **(البُرهان)** يكتسي أهميّةً بالغة؛ إذ تُعَدُّ معرفةُ ذلك من أهمّ دواعي الوثوق بها من جهة، كما تعدّ –من جهة أخرى– من أهمّ محدّدات قيمتِها المعرفيّة والعلميّة.

ولمّا أُلف في التّأليف اعتمادُ اللّاحق على السّابق؛ استند الأبياريُّ –لا شكّ– على مجموعة من الكتب والمدوّنات من مختلف الفنون والتّخصّصات، واستعان بها فيما أورده على الجوينيّ من نقود، منها ما صرّح بعنوانه، ومنها ما اكتفى بذكر اسم مصنّفه، ومنها –أيضا– ما وقف عليه الباحثُ من خلال منهج المُوازنة والمقارنة بين كتاب **(التّحقيق والبيان)**، وبين بعض المؤلّفات الأصوليّة الأخرى.

وقد جرت عادة بعض أهل العلم بالتّصريح بأهمّ المصادر التي استقوا منها مادّتهم المعرفيّة[1]، ولكنّ الشّيخ اكتفى في المقدّمة بقوله: "فاستخرت الله –تعالى– في الاعتناء بشرحه، وحلّ ما أشكَل من ألفاظه، وعسُر من معانيه"[2]، من دون أن يشير الشّيخ إلى شيء من مصادره ومراجعه المُعتمدة؛ ولذلك؛ فإنّ عمليّة ضبطها وجردها تحتاج إلى تأمّل في الكتاب للظّفر بما صرّح به منها وما لم يصرّح به، وذلك عن طريق النّظر في المدوّنة الأصوليّة السّابقة والمساوقة لعصر الشّيخ؛ بُغيةَ الوقوف على أثرها في منهجه النّقديِّ الاعتراضيّ ما أمكن ذلك.

وبين يدي هذا المبحث أشير إلى ملحوظة مهمّة؛ وهو: أنّ المقامَ ههنا مُحاولة الوقوف على أهمّ المصادر المرجعيّة التي اعتمد عليها الشّيخ في العمليّة النّقديّة الاعتراضيّة فقط؛ من دون التّعرّض لتلك التي اعتمد عليها في مدوّنته بصفة عامّة.

المطلب الأوّل: البنية العلميّة للشّيخ

يُعدّ كتاب **(التّحقيق والبيان)** من أبرز المدوّنات الأصوليّة قوّة وصلابة، وإنّ مصدر الإمام الرّئيس في اعتراضاته هو صدرُه الذي بين جنبيه، وما حباه الله من قوّة العارضة في المنقول والمعقول، مع دقّة

---

1 – كصنيع الإمام القرافي في كتاب (**نفائس الأصول في شرح المحصول**)، **يُنظر**: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج1، ص91 وما بعدها.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

الفكر والنّظر، وقد كان كتابُه عنوانَ الكثير من التّحقيقات البديعة، والمقرّرات التي سجّل الشّيخ بها –أحيانا–سبقَه العلميّ[1]، كما كان الكتابُ خير شاهِد على كفاءة الشّيخ في شتّى العلوم، وتمكّنه العجيب من استثمارها في إثارة النّقود والاعتراضات.

كما يكشف البحثُ في فكر الشّيخ أنّ كثيرا من النّزاعات الأصوليّة التي أثارها؛ إنّما كان أداتُه فيها محضَ النّظر العقليّ، وعامل التّحقيق[2] الذي كان رافده الأوّل فيها؛ فاستطاع الشّيخ اعتمادا على شخصيته المحقّقة النّاقدة إثباتَ رُجحان بعض الأدلّة على بعض بعد المُوازنة بينها، وتحرير الآراء ممّا شابها من خلل ووهن.

ومن نماذج ذلك: اعتراض الشّيخ في أبواب التّراجيح على قول الإمام: "ومما يتّصل بذلك؛ أنّه إذا روى أحدَ الخبرين ثقةٌ، وروى الآخرَ جمعٌ لا يبلغ آحادُهم مبلغ راوي الخبر الآخرِ في الثّقة والعدالة، فاجتمع مزيّة الثّقة وقوّة العدد، فمن أهل الحديث من يقدّم مزيّة العدد، ومنهم من يقدّم مزيّة الثّقة، والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع، والغالب على الظنّ التعلّق بمزيّة الثّقة إذا ظهرت؛ فإنّ الغالب على الظنّ أنّ الصّدّيق –رضي الله عنه– لو روى خبرا، وروى جمعٌ على خلافه خبرا؛ لكان الصّحابة يؤثرون رواية الصّدّيق"[3].

وقد انتحى الشّيخ في هذا السّياق غيرَ منحى الإمام أبي المعالي؛ فهو يرى أنّ هذا المقام لا يُمكن تقنينُه بقانون منضبط؛ فقال: "والنّظر في آحاد المسائل يختلف، وقد يكون الذي بين الرّواة من التّفاوت[4] قليلًا، والكثرة غالبة جدًّا حتى تقارب التّواتر، ففي مثل هذه الصّورة يظهر تقديم الخبر الذي كثرت روّاته، وقد يكون الأمر على العكس من ذلك، وهو بمثابة ما إذا روى إمام العصر، ومرموق

---

1 – وقد كان يُشيرُ أحيانا إلى ذلك صراحة، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص307.

2 – التّحقيق هو: إثبات القضايا بأدلّتها مع الإنصاف وعدم الإجحاف، والتّحقيق بهذا المعنى مُستلهم من ديباجة الإمام ابن الجوزي في كتابه: (**التّحقيق في مسائل الخلاف**)؛ إذ يقول: "فهذا كتاب نذكر فيه مذهبنا في مسائل الخلاف ومذهب المخالف، ونكشف عن دليل المذهبَين من النّقل كشف مناصف، لا نميل لنا ولا علينا فيما نقول ولا نجازف، وسيحمدُنا المطّلع عليه إن كان منصفا والواقف، ويعلم أنّا أولى بالصّحيح من جميع الطّوائف"، **يُنظر**: ابن الجوزي (597هـ)، **التّحقيق في مسائل الخلاف، ومعه تنقيح التّحقيق للذّهبي**، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، ط:1 (1419هـ/1998م)، دار الوعيالعربي، حلب–القاهرة، مكتبة ابن عبد البرّ، حلب–دمشق، ج1، ص112.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص187–188.

4 – أي: في اعتبارات الوثوق.

الوقت، كمالك ابن أنس مثلًا خبرًا، وروى جمعٌ من الثّقات خبرًا، وبينهم وبين مالك تفاوت كبير، ويكون الرّواة مثلًا راويين أو ثلاثة، ففي هذه الصّورة قد يغلب على الظنّ ما رواه مالك دونهم، وهذه التّفاصيل المتفاوتة، لا يأخذها حدّ واحد، ولا يسترسل عليها حكم متّحد، ولكلّ مسألة ذوق ينفرد بالنّظر فيه المجتهد"[1].

كما لا يخفى على النّاظر في موسوعة (**التّحقيق**) تفوّق الشّيخ الأبياريّ في علوم الكلام والمنطق، وضبضَه لمدوّناتها، وعلى رأسها ما دوّنه الإمامُ أبو المعالي نفسُه منها، وقد قامت الكثير من الاعتراضات على أساس كلاميّ محض، فكان الشّيخ –كثيرا– ما يعترض مُفيدا من هذه العلوم؛ مستثمرا مسالكها ومناهجها؛ خصوصا في القضايا الأصوليّة التي أسّست وبُنيت على بعض قواعدها، والإمامُ الأبياريّ –في ذلك– ليس بدعا من أصوليّي زمانه؛ حيث لم يخرج عن منهجهم الذي نُسب إلى ميدان الكلام، وسمّيت مدرستُه مدرسةَ المتكلّمين.

ولعلّ من شواهد ذلك؛ تعليقُه على قول الإمام الجوينيّ: "يكلف المتمكّن"[2]؛ إذ قال: "هذا إنّما بناه على أصله في تقدّم القدرة على المقدور؛ فإنّ مذهبه في هذا الكتاب صحّة ذلك، وهو خلاف ما يراه في الكلام؛ فأمّا على ما اخترناه نحن من اقتران القدرة بالمقدور؛ فلا يُشترط ذلك، على معنى: أنّه لا يكلّف إلّا قادر"[3].

وبالإضافة إلى هذا المثال؛ فقد سجّل البحث في مسألة حدّ العلم اعتراضات متعدّدة؛ لها تعلّقات كلاميّة ومنطقيّة، نلخصها فيما يلي:

1 – صدّر الجوينيّ هذا المبحثَ بإيراد آراء العلماء في حدّ العلم، وناقشها حدّا حدّا، والقاعدة العامّة التي انطلق منها في مباحثته لهم تقرّر أنّ "الغرض من الحدّ الإشعارُ بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حدّه، وبه تميّزه الذاتيّ عمّا عداه"[4]، ومنع أن يؤدّي تغاير العبارات ذلك الغرض، فابتدأ تعريف العلم بأنّه: "تبيّن المعلوم على ما هو به"[5]، واعترض عليه بأنّ التبيّن مشعر بسبق الإبهام، فلا يدخل

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص263-264.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص16.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص350.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص22.

5 – المصدر نفسُه، ج1، ص22.

في الحدّ علمُ الله، واعترض الأبياريّ على هذا الاعتراض بما خلاصته: أنّ شأن القرينة الحاليّة كشأن المقاليّة، لها أثر في بيان المحدود، وهذه القرينة الحاليّة دلّت على أنّ المراد بالتبيّن في حدّ العلم: مجرّدُ الكشف، فلا وجه –حينئذ– للاعتراض المذكور، ومنع الأبياريّ صحّة إطلاق لفظ التّبين؛ لا حقيقة ولا مجازا، إلّا على ما سبق فيه إبهام[1].

2 – بحث الجوينيّ مسألة الفرق بين الاعتقاد الصّحيح والعلم، فقرّر أنّ الاعتقاد صحيحا كان أو باطلا من جنس الجهل، لا العلم[2]، وهذا الكلام كان محلّ اعتراض قويّ من الأبياري؛ إذ وصف هذه المقالة بأنّها "كلام مبهم، وقول مظلم"[3]، وألزمه ما نقله الإمام –نفسُه– عن أبي هاشم من قوله: "إن العلم بالشّيء والجهل به مثلان"[4].

3 – لقد ضعّف الشّيخ الأبياريّ مسالك الجوينيّ في التّفرقة بين العلم والاعتقاد، وارتضى أنّ الضّابط الفارق بينهما إمّا، "بالثّمرات من قبول التّشكيك وامتناعه، أو بالنّظر إلى الطّرق، وقبولها للفساد، وامتناعِ ذلك"[5].

وأمّا العارضة اللّغويّة؛ فقد أخذت حيزا كبيرا من خلفيّة الإمام الأبياريّ الاعتراضيّة، ومن الشّواهد:

1 – تعليقه على قول الجوينيّ: "لا يصحّ أن يقال: أرأيت زيدا أو عمرا؟ "[6]؛ بقوله: "قد قال أهل العربية: إنّه يصحّ ذلك، ولا أعرف فيه خلافا، وقد نصّوا على قولك: أرأيت زيدا أو عمرا؟، وردّوا الفرق بين: **أم** و: **أو** إلى ما ذكرناه؛ من أنّ: **أم** لتحقيق الأصل والتباس التّعيين، وليس: **أو** كذلك"[7].

2 – تقييده لقول الجوينيّ في سياق إيراد ألفاظ العموم: "وما يقع منكّرا منفيّا فهو كذلك؛ يتعيّن –أيضا– القطع بوضع العرب إيّاه للعموم، كقولهم: لم أر رجلا"[8]، وقد جاء تعليق الشّيخ بقوله: "ونحن

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص392.
2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص22.
3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص407.
4 – المصدر نفسُه، ج1، ص408.
5 – المصدر نفسُه، ج1، ص412.
6 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص53.
7 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص562.
8 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص113.

بينّا أنّ سيبويه وغيرَه من أئمّة العربيّة ذكروا أنّ ذلك إنّما يكون على تقدير بناء النّكرة مع النّفي على الفتح؛ فأمّا إذا جاءت معرفة؛ فلا يفهم منها العموم، والمسألة نقليّة محضة، وأهل اللّغة بذلك أقعد"[1].

3 – اعتراضُه على قول الإمام: "الاسم العلَميّ إذا ثنّي أو جُمع؛ خرج عن كونه معرفة وتنكّر"[2]، بأنّه خلاف إجماع أهل اللّسان؛ لأنّهم متّفقون على أنّ العلم لا يثنّى ولا يجمع بالألف واللام[3].

4 – تحقيقه القول في جمع ككلمة ونبِقة؛ حيثُ وصف هذا الموضع بأنّه محلّ غامض في علم العربيّة، وعلّل ذلك بقوله: "فقد يكون الاسم جمعا، كما ذكَر، وقد يكون مفردا يدلّ على الجنس، فليس قولنا: كلم، كقولنا: نبق؛ إذ يقال: نبق طيّب أو حسن، ولا يقال: كلم حسن؛ لإشعار اللّفظ بالجمع، وأكثر ما تصادف أسماء الأجناس الدالّة على الجنس مع كونها لفظا مفردا في المخلوقات دون المصنوعات، قال النّحويّون: الجنس أخو الجمع، ولم يجعلوه جمعا؛ لإفراد لفظه، وجعلوه أخاه بالنّظر إلى كثرة الدّاخل تحتهما جميعا، ولكنّ الفرق عندي بينهما؛ أنّ واضع لفظ الجنس قصد إلى وضع الاسم بإزاء معقول الجنس، فلم يتعرّض في التّسمية إلى الأعداد، وواضع لفظ الجمع تعرّض للدّلالة على الأعداد"[4].

كما أظهرت اعتراضات الشّيخ تمكّنه من علوم أخرى، قال في (**البُرهان**): "مسألة: قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأَنْعَام : 145] ، وهذه الآية من آخر ما نزل، ولا خلاف أنّها ليست منسوخة، وقد تعلّق مالك –رحمه الله– بموجَبها، ونزّل مذهبه عليها؛ فحرّم ما اقتضت الآية تحريمَه، وأحلّ ما عداه، ورأى الشّافعي –رحمه الله– التعلّق بأخبار نقلها الآحاد، وترك موجب الآية لها"[5]، وقد بين الشّيخ في هذا المثال بعض أدواته في الاعتراض فقال: "هذا الكلام الذي ذكره الإمام غير صحيح، لا من جهة الأصول، ولا من جهة الفروع، ولا من جهة التّفسير، ولا من جهة معرفة النّاسخ والمنسوخ"[6].

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص861.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص117.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص885.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص531.

5 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص197.

6 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص302.

المطلب الثّاني: الغزاليُّ وكتابُه: (المستصفى)

لم تمنع الشّيخَ شخصيّته العلميّة الفذّة من الإفادة من كتب العلماء، وعلى رأسهم الإمامُ الغزالي، وتأثُّره به واضح؛ فقد شكّلت مؤلّفاته مصدرا هامّا لمادّته العلميّة والاعتراضيّة، ويبدوا أنّ معاشرةً طويلة، وملازمة مُعتبرة، جمعت بينه وبين تراث الغزالي، وقد انعكس ذلك حتّى على طريقة كتابته، وأساليب تعبيره؛ فقد لمست تشابها كبيرا بينهما في نسق التّحرير والتّأليف.

ولكنّ الشّيخَ لا يصرّح -غالبا- باعتماده على المستصفى[1] في بحثه الأصولي؛ بل لا يكادُ يُورِد اسمَ أبي حامد، أو شيئا من أقواله إلّا رجع عليه بالنّقض والاعتراض هو الآخر، إلّا أنّ موافقاته الكثيرةَ له في مقامات المخالفة والاعتراض على الإمام شاهدةٌ على مصدريّة الغزاليّ في نزاع الشّيخ مع الإمام.

لقد كان كتابُ (**المستصفى**) لأبي حامد الغزالي المصدرَ الأهمّ للكتاب بصفة عامّة[2]، وللمادّة النّقديّة فيه على وجه الخصوص، وفي مدوّنة الأبياريّ عشرات النّصوص الموثّقة منه بلفظها، وذلك في عامّة فصول الكتاب وأبوابه، كقوله -مثلا- في مسألة حجّية قول الصّحابي: "فالعلماء على مذاهب، فذهب قومٌ إلى أنّ مذهب الصّحابيّ حجةٌ مطلقًا، وقوم إلى أنّ مذهب الصّحابيّ حجّةٌ إن خالف القياس، وقومٌ إلى أنّ الحجّة قولُ أبي بكرٍ وعمرَ -رضي الله عنهما- خاصّة؛ لقوله - عليه السّلام -: اقتدوا باللّذين من بعدي: أبي بكر وعمر[3]، وقومٌ إلى أنّ الحجّة قول الخلفاء الرّاشدين إذا اتّفقوا، والكلُّ باطل عندنا"[4].

وأمّا الغزاليُّ؛ فقد قال في الموضوع: "وقد ذهب قوم إلى أنّ مذهب الصحابيّ حجّةٌ مطلقا، وقوم إلى أنّه حجّةٌ إن خالف القياس، وقوم إلى أنّ الحجّة في قول أبي بكرٍ وعمرَ خاصّة لقوله -صلّى الله عليه وسلّم-: اقتدوا باللّذين من بعدي[5]، وقوم إلى أنّ الحجّة في قول الخلفاء الرّاشدين إذا اتّفقوا،

---

1 – إلّا ما كان ينسبُه -أحيانا كثيرة- للإمام الغزاليّ من أقوال وعبارات لا خفاء في أنّه أخذها من المستصف، على أنّه -غالبا- كان يعتمد عليه دون الإشارة إلى ذلك، وقد نصّ على ذكر كتابيه: (**المستصفى**)، و: (**شفاء الغليل**) مرّة واحدة فقط في موسوعته، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص132.

2 – ذكرهُ باسمه في كتابه ثمانية وستّين مرّة.

3 – أخرجه الترمذيّ في أبواب المناقب، من حديث حذيفة، تحت رقم: (3662)، وقال: هذا حديث حسن.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص475.

5 – سبق تخريجُه.

والكلّ باطل عندنا "[1]، ولا يخفى ما بين النّصين من تطابق؛ سواء ما تعلّق بشقّه العلميّ المعرفي، أو شقّه النّقديّ الاعتراضي؛ أو شقّه المنهجيّ الشّكلي، وفي مدوّنة الشّيخ أمثلة كثيرة مماثلة أو مقاربة.

ولا شكّ أنّ مكانة الإمام الغزاليّ في ميدان الأصول كانت سببا في اعتماد الشّيخ على (**المستصفى**) في نظره النّقديّ على (**البرهان**)، مع ما اختصّ به أبو حامد من ضبط ومعرفة بأقوال الإمام وإلمامٍ بمآخذها، وما يُعترض به عليها؛ إذ يعدُّ من أعيان تلامذة الإمام وأبرزهم.

ولعلّ النّموذج التّالي فيه ما يكفي في الاستشهاد على ذلك، وهو تعليقُ الشّيخ على نقل الجوينيّ لمسألة أبي هاشم، المتعلّقة بحكم تكليف "من توسّط جمعا من الجرحى، وجثم على صدر واحد منهم، وعلم أنّه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحتَه، ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدنَ آخر، وفي انتقاله إهلاك المتنقَل إليه"[2]، والتي اختار فيها الإمام أنّ التّكليف ساقطٌ عنه، مع استمرار سخط الله عليه[3].

ولكنّ الشّيخ لم يرتض هذا التّقرير منه فقال: "فأما قوله: إنّ التّكليف ساقط؛ فعجب، مع كونه يقول: لا تخلو واقعة عن الحكم، وقد سأل أبو حامد الغزاليُّ الإمامَ أبا المعالي عن هذا فقال له: كيف تقول: لا حكم؛ وأنت ترى أنّه لا تخلو واقعة عن حكم؟، فقال: حكَم الله أن لا حكم، قال أبو حامد: فقلت له: لا أفهم هذا، وهذا أدب حسنٌ منه، وتعظيمُ المشايخ، والقولُ بأنّ حكمَ الله أن لا حكم متناقض، وجمعٌ بين النّفي والإثبات، لا حكم: نفي عامّ، كيف يُتصوّر ثبوتُ الحكم مع نفيه على العموم؟"[4].

إنّ القول بأنّ أبا حامد شكّل موردا مُعتبرا للاعتراضات التي أبداها الشّيخ على الإمام لا يستلزم بالضّرورة أنّه كان موافقا له في جميع القضايا التي اعترض فيها على الجوينيّ؛ إذ لاحظ البحثُ أنّ الأبياريّ كان كثير المخالفة لأبي حامد، ككثرة اعتراضه على الجويني؛ بل رُبّما رجّح قوله وضعّف رأي أبي حامد في المسألة ذاتها، ومن ذلك قوله: "وقد اختلف الأصوليّون في نقل الإجماع على ألسنة الآحاد: هل يتنزّل منزلةَ نقل السنّةِ على ألسنة الآحاد أم لا؟؛ فذهب الإمام إلى أنّه يتنزّل منزلة نقل السنّة على

---

1 – أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ص168.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص104.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص104.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، 825-826.

ألسنة الآحاد؛ فينتهضُ أمارةً في حقّ العمل، وذهب غيرُه إلى أنّه لا يجوز أن يستند إليه عمل؛ قالوا: لأنّا إنّما أخذنا العمل بالأخبار بإجماع الصّحابة، وذلك إذا نقل العدلُ السنّة عن رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-؛ فأمّا إذا نُقل الإجماعُ على ألسنة الآحاد؛ فلا يجوز أن يستند إليه العملُ إلّا بالقياس على محلّ الإجماع، ولم نتعبّد بالقياس في قواعد الشّريعة، هذا كلام أبي حامد؛ ولكنّ الصّحيحَ عندنا ما ذهب إليه الإمام، فإنّ المقصِد حصولُ غلبة الظّنّ بثبوت الدّليل الذي لو ثبت أنار علما؛ فإذا نزل الأمرُ وأفاد ظنّا، فهو معتبر في المظنونات"[1].

ومن اعتراضاته على الإمام أبي حامد -أيضا- قوله في سياق الحديث عن أركان التّكليف: "وأمّا الرّكن الرّابع، وهو المكلّف، فقد ذهب أبو حامد إلى أنّه يستحيل أن يكون مبهما، واحتجّ بأنّ الوجوب إنّما يعقل على تقدير ذمّ التّارك أو عقابه، ويستحيل أن يعاقب أحدُ الشّخصين لا بعينه، فيستحيل توجّه الوجوب على واحد لا بعينه، كما يستحيل خلق السّواد في واحد لا بعينه، وكذلك الضّرب، وغيره، والذي نختاره خلاف ذلك، وندلّ عليه بالمعقول والمنقول"[2].

فالحاصل أنّه لا يخفى على المطالع لكتاب **(التّحقيق والبيان)** أنّ الغالب الأعمّ من اعتراضات الشّيخ قد انصبّت على مقرّرات الجوينيّ في **(البُرهان)**، والأمثلة التي سبق وسيقت شاهدة على ذلك، على أنّ ذلك لم يمنع من اعتراضه على غير الإمام، سواء ممّن ذكرهم أبو المعالي في **(البُرهان)**، أو ممّن ذكرهم الشّيح في سياقات الشّرح.

وربّما تمسّك الشّيخ -صراحة أو ضمنا- بأبي حامد في اعتراضاته الأصوليّة المتعلّقة بالمنهج والشّكل كاعتماده عليه فيما تعلّق بالموضوع والمضمون منها، ومن مُثُل ذلك تعليقُه على قول الإمام: "ونحن الآن نجدّد العهد بترتيبٍ يشتملُ على ما مضى من الكتاب، وعلى ما سيأتي منه؛ حتى يتجدّد عهد النّاظر بترتيب أبواب الكتاب؛ فإنّ معرفةَ التّرتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم القطعيّة"[3]، ثمّ راح يسرد منهجه في ترتيب تلك الأبواب والفصول[4]، وهو منهج لم يستحسنه الشّيخ فقال: "ما ذكره الإمامُ في هذا المكان؛ إنّما هو عدّ جملة أبواب الكتاب من حيث الجملة، وأمّا ما يتعلّق

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص882-883-884.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص749.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص214.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص214.

بالتّرتيب، وسببِ التّقديم والتّأخير، فلم يتعرّض له على حال، والكتابُ -أيضاً- غيرُ مشتمل على التّرتيب على التّحقيق؛ وإنّما التّرتيب الحسَن في هذا: ما ذكره أبو حامد، ولا مزيد عليه في الحسن، ونحن نرى أن نذكره ههنا على غرّه؛ إذ هو مستقيم لا اختلال فيه، ولا اعتراض عليه"[1].

المطلب الثّالث: المازري وكتابُه: (إيضاح المحصول من برهان الأصول)[2]

وضع المازريُّ على كتاب (**البرهان**) شرحا غنيّا بالتّحليل والنّقد، ولا عجب في ذلك؛ فقد عُرف -رضي الله عنه- من خلال مباحثاته مع شيوخه وأقرانه بالتّحرّر في الفكر والرّأي[3]، ولذلك قال عنه تاج الدّين السّبكي: "هذا الرّجل كان من أذكى المغاربة قريحة، وأحدِّهم ذهنا؛ بحيث اجترأ على شرح (**البرهان**) لإمام الحرمين"[4].

ويُرجّح البحثُ -أيضا- أنّ مراجعات المازريِّ للجوينيّ في كتابه المذكور، كانت أصلا مُعتمدا في اعتراضات الأبياريِّ على الإمام في (**التّحقيق والبيان**)، ولعلّ تأثّر الشّيخ بالمازريّ راجع إلى تتلمذه على ابن جارة[5] تلميذ المازري، ويتّضح هذا التّأثّر من خلال التّقارب الملحوظ بينهما في عبارات الاعتراض، وفي مواقعه ومحالّه من كتاب الجوينيِّ -أيضا-.

ولكنّ الأبياريَّ -وقد اشترط على نفسه التزامَ منهج التّحقيق- لا يصرّح -كذلك- في هذا المقام بمرجعيّة المازريّ، ولا بكتابه: (**إيضاح المحصول**) في عمله النّقدي، قال **الشّيخ محمد الشّاذلي النّيفر**: اقتفى أبو الحسن الأبياريّ -كما قدّمناه- آثار المازريّ في شرحه لـ(**لبرهان**)، واتّبعه في إثارة إشكالات عليه...، ولا يخرج هذا الشّرح عن طريقة الإمام المازريّ في تعقّب كلام إمام الحرمين لردّ آرائه"[6].

وفيما يأتي بعضٌ من شواهدَ كثيرةٍ وقف عليها البحثُ في هذا السّياق:

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص558-559.

2 – وقد بحثت في بعض الجوانب الفكريّة والعلميّة عند المازريّ في رسالة الماستر الموسومة بـ: منهج البسط والإستدلال عند الإمام المازريِّ من خلال كتابه (**شرح التّلقين**)، وكان في العزم -باديَ الرّأي- أن تكون اعتراضاته هي محلّ الدّراسة في مرحلة الدّكتوراه، ولكنّ عدم إتاحة كتابه كاملا، بالإضافة إلى كثرة السّقط فيما أتيح منه، صرف النّظر عن ذلك.

3 – المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، مقدّمة المحقّق، ص2.

4 – تاج الدّين السّبكي، **طبقات الشّافعية الكبرى**، ج6، ص243.

5 – سبقت ترجمتُه.

6 – المازري، **المعلم بفوائد مسلم**، مقدّمة المحقّق، ص94.

1 – قال في (**البُرهان**): "فأمّا الإباحة؛ فلا ينطوي عليها معنى التّكليف، وقد قال الأستاذ –رحمه الله–: إنّها من التّكليف، وهي هفوة ظاهرة"[1].

وقد علّق الإمام أبو عبد الله المازريّ على هذا النّص من (**البُرهان**) فقال: "لكن أبو المعالي غلّظ في الإنكار على الإسفراييني، وقال: إنه هفا في هذه هفوة ظاهرة، وله هو –أيضًا– في كتاب (**البُرهان**) في هذا المعنى هفوة؛ لأنّه قد قدّم في أوّل الكتاب في حدّ الفقه أنّه: العلمُ بأحكام التّكاليف، ولا يُنكَر كونُ المباحات فقهيّات"[2].

وأمّا الأبياريّ فقد لاحظ الشّيء ذاتَه؛ فقال معلّقا على رأي الأستاذ في المسألة: "وهذا يداني قولَ الإمام في أوّل الكتاب: إنّ الفقهَ هو العلمُ بأحكام التّكليف"[3].

2 – مسألة: هل المندوب مأمورٌ به، والتي وصفها في (**البُرهان**) بأنّها: "مسألة لفظيّة"[4].

وقد علّق المازريُّ على ذلك فقال: "هذه المسألةُ: ذكر أبو المعالي أنّه لا فائدة في الخلاف فيها ولا جدوى، وإنّما هي تناقش في عبارة، وليس الأمر كما ظنّ، وذلك أنّه كثيرٌ ممّا يقع في ألفاظ الرّواة: أمرَه –عليه السّلام– بكذا، ونهى عن كذا، فيفتقر الفقيهُ هاهنا إلى معرفة المراد بهذا اللّفظ، فإن اعتَقد أنّ المندوب إليه غيرُ مأمور به، وأنّ الرّاوي معتقدٌ لذلك؛ حمل قولَه: أمر على أنّ المراد به: أوجب، وكذلك يحمل قوله –عليه السّلام–: أمرتكم بكذا، على أنّ معناه: أوجبتُ عليكم؛ لأنّ المندوب إليه لا يسمّى مأمورا به على الحقيقة، وإن سمّي بذلك؛ فتجوّزا، فلا يفتقر الفقيه –حينئذ– إلى تردّد وبحث عن هذا الحكم المنقول: هل هو مستحقّ أو مستحبّ، وإن كان مذهبُه أنّ المندوب إليه مأمور به، تردّد في قول الرّسول –عليه السّلام–: أمرتُكم بكذا، وقولِ الرّاوي عنه: أمر بكذا: هل المرادُ به أمرَ واجب، أو أمرَ ندب، ولم يُفتِ بالوجوب إلّا بعد نظر آخر، وأدلّة تقوم له على ذلك"[5].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص14.

2 – المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص63.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص337.

4 – الجويني، **البرهان**، ج1، ص82.

5 – وقد بيّن المازريُّ فائدة إدخال هذه المسألة في علم الأصول فقال: "كما حسُن من جماعة الأصوليّين إدخالُهم في كتب الأصول الكلام على قول الرّواة: من السّنّة كذا، كان –عليه السّلام– يفعل كذا، وقضى –عليه السّلام– بكذا؛ لأنّ في تحقيق هذه الألفاظ تحقيقَ ما بني عليها ممّا نبّهناك عليه"، **يُنظر**: المازري، **إيضاح المحصول**، ص220.

ونفس المعنى الاعتراضيِّ قد قرّره الأبياريُّ فقال: "وبيان الحاجة إليها في الأصول أنّه إذا قال: أمرتُكم، أو أنتم مأمورون؛ إن قلنا: إنّ لفظ الأمر يختص بالوجوب، كان اللّفظ ظاهرا في ذلك، حتى يقوم دليل على خلافه، وإن قلنا: إنّه متردّد بينهما، لزم أن يكون مُجملا"[1].

3 – مسألة الاسترسال[2] التي دار حولها الجدل في نسبتها للجوينيّ، والتي يُعدّ المازريُّ أوّل من أثارها[3]، وقد وافقه فيها الأبياريُّ، وزاد عليه فيها في البيان والبُرهان[4].

على أنّ الشّيخ لم يتّفق رأيُه مع الإمام المازريِّ في بعض اعتراضاته على الإمام، ومن أمثلة ذلك: ما اختارهُ الإمام الجوينيُّ في مسألة تكليف السّكران والنّاسي؛ حيثُ حكم بامتناع تكليفهما؛ لاستحالة فهمها الخطاب؛ فلا يُتصور منهما –بحسبه– القصد إلى الامتثال[5]، ولكنّ الشّيخ الأبياريَّ يرى أنّ عدم فهم الخطاب لا يمنع التّكليف[6].

ولم يوافق الإمام المازريُّ الشّيخ؛ فقد قال في ذات البحث: "وأمّا خطاب من لا يعقل، وقد كان عاقلا كالسّكران والنّائم، وكلّ من فقد العقلَ؛ فالقول فيه على ما تقدّم من البناء على تكليف ما لا يطاق، وقد قدّمنا حقيقة العلّة في هذا المعنى بأن قلنا بمنع[7] الجُمهور من المحقّقين على أنّ السّكران والنّائم غير مخاطبين بحكم من الأحكام أصلا"[8].

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص690.

2 – لقد فهم المازريّ عن الإمام إنكاره العلم الإلهيّ بالجزئيّات، وأنكر وأفرط في التّغليظ عليه، وقد فصّل السّبكيُّ القول في المسألة بما لا مزيد عليه، وبيّن أنّ المازريَّ لم يفهم كلام الإمام؛ إذ "لو كان الإمام على هذه العقيدة؛ لم يحتج إلى أن يُدئِب نفسه في تصنيف (**النّهاية في الفقه**)، وفيه جزئيّات لا تنحصر، والعلم غير متعلّق –على هذا التقدير– عنده بها"، قال ابن السّبكي: "هذا كتاب (**الشّامل**) للإمام في مجلّدات عدّة في علم الكلام، والمسألة المذكورة حقّها أن تقرّر فيه لا في (**البرهان**)؛ فلم لا يكشف عن عقيدته فيه؟؛ وأقول الآن قبل الخوض في كلام الإمام والمازريّ: لقد فحصت عن كلمات هذا الإمام في كتبه الكلاميّة؛ فوجدت إحاطة علم الله –تعالى– عنده بالجزئيّات أمرا مفروغا منه، وأصلا مقرّرا يكفُر من خالفه فيه"، ثم أطال السّبكي النّفس في ذلك، **يُنظر**: تاج الدّين السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص193.

3 – المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص128.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص460.

5 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص16.

6 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص353.

7 – كلمة "منع" وردت هكذا في الكتاب المحقّق، وهو لا يعبّر على مُراده بدليل ما بعدها، ولعلّ الكلمة المناسبة: "بأنّ".

8 – المازري، **إيضاح المحصول من بُرهان الأصول**، ص71.

المطلب الرّابع: القاضي أبي بكر الباقلّاني

إعجاب الأبياريّ بالقاضي ظاهر كظهور إعجابه بالغزالي؛ إذ لا تخفى موافقات الشّيخ للقاضي في مقامات الاعتراض على الإمام منذ البدايات الأولى للكتاب، بل ربّما أثنى الشّيخ عليه في سياق نقده لأبي المعالي، جاء في (**التّحقيق والبيان**): "ثمّ أطلق لسانه[1] في مالك –رحمه الله–، ونسبه إلى استيطاء مركب العقوق، فيا ليت شعري؛ ما الذي عناه بكونه عاقّا؟، هل عقّه؟؛ فهو –بحمد الله– غيرُ ملتفت إلى أصحاب هذه المقالة[2] حتّى يعقّهم؛ إذ هو مجتهد يعمل بما أراه الله –تعالى–، أم عقّ صاحب الشّريعة؟، وهذا هو الذي أراده صاحب الكتاب؛ لأنّه نسبه إلى جحد الأدلّة القاطعة، ومعاذ الله أن يكون الأمر كذلك، وما ينبغي أن تطلق الألسنة في الأئمّة على هذا الوجه؛ فإنّ هذا يقبح من العوامّ فيما بينهم، رحمة الله ورضوانه على القاضي أبي بكر؛ حيث يحسّن العبارة في الردّ على الشّافعيّ"[3].

ومن شواهد موافقات الشّيخ للقاضي في مقام الردّ على الإمام المسائل التّالية:

1 – ذكرَ الجوينيّ بعض الحدود والتّعاريف التي قرّرها بعض أهل العلم في ضبط معنى التّكليف، فنسب للقاضي أبي بكر أن التّكليف هو: "الأمرُ بما فيه كُلفة، والنّهي عمّا في الامتناع عنه كُلفة"[4]؛ إلّا أنّه خالفه في ذلك، واختار أنّ التّكليف إلزامُ ما فيه كُلفة.

وأسّس الجوينيُّ هذا الرّأيَ على المعنى اللّغويّ لكلمة: تكليف؛ حيث تشعرُ –لسانيّاً– "بتطويق المخاطب الكُلفةَ من غير خيرةٍ من المكلّف، والنّدب، والكراهيّة، يفترقان بتخيير المخاطب"[5]، ويلاحظ

---

1 – يقصد الإمام، وقد اعترض الشّيخ على قسوة الجوينيّ مع مالك، واستشهد بالقاضي، وضرب به المثال.

2 – سيأتي الحديث عن المسألة بالتّفصيل، وقد ترجم الإمام لها بقوله: "إذا ورد خطاب الشّارع –صلوات الله عليه وسلامه– على سبب مخصوص، وسؤال واقع عن واقعة معيّنة، فقد اختلف الأصوليّون في أنّ الصّيغة هل يُتعدّى سببها في اقتضاء العموم، أم يتضمّن ورودها على السّبب اختصاصها به؟، فالذي صحّ عندنا من مذهب الشّافعي اختصاصُها به، وعلى هذا يدلّ قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأَنْعَام : ١٤٥]"، ثمّ نسب الإمام الجوينيّ إلى الإمام مالك أنّه يتمسّك بالعموم في الآية، وأنّ ذلك يقتضي تحليل الحشرات، والقاذورات، والعذِرات، وغيرها من النّجاسات، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص134–135.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص79–80.

4 – الجويني، **البُرهان**، ص14.

5 – **المصدر نفسُه**، ص14.

أنّ الجوينيَّ اعتبَر أنّ التّخيير مع التّكليف متناقض، خلافا للقاضي؛ إلّا أنّ الأبياريّ صحّح مذهب هذا الأخير، واعتبَر أنّ التّخيير؛ وإن ضادّ الكراهة والنّدب؛ فإنّه يضادّ الوجوبَ والحظر –كذلك–[1].

2 – ومن موافقات الأبياريّ للقاضي تأييدُه لرأيه في مسألة ورود افعل بعد تقدّم الحظر، والتي رأى أنّها باقية على الدّلالة على الطلب، وهو اختيار القاضي، خلافا للإمام الذي مال فيها إلى الوقف[2]، قال الشّيخ: "والوجه فيه؛ ما قرّرناه من أنّ تقدّم الحظر ليس من القيود الحالية، ولا المقاليّة؛ فإنّ القيود المقاليّة: ألفاظ تقترن بالصّيغة تبيّن مقصود المتكلّم بها"[3].

3 – ومنها تعليقُه على قول الإمام: "وممّا ألزمه القاضي –رضي الله عنه– من هذا الفنّ أنّه قال: المصلّي في حال غفلاته ليس قائما بحقيقة العبادة، وما يجري من أركان الصّلاة في استمرار الغفلة معتدّ به[4]، وإن كان المأمور به عبادة، وهذا وإن كان أوقع ممّا ذكره غيرُه؛ فلست أراه لازما أصلا؛ فإنّ الأمّة مجمعة على أنّه لا يجب إيقاع أركان الصّلاة على حقائق العبادات، وإنّما تكفى النّية المقترنة بالعقد، وينسحب حكمها –وإن عزبت في نفسها– على الصّلاة"[5]، قال الشّيخ: "إلزام القاضي صحيح، وعذر الإمام ضعيف، والانفصال عمّا ذكره غير متّجه"[6].

على أنّ الشّيخ يعترض –أحيانا– على القاضي، قال الأبياريُّ في سياق حديثه عن مسائل القياس؛ اعتراضا على القاضي الذي ذكر أنّ في جميع الوقائع والنّوازل أحكاما ثابتة، والمسترسل عليها هو القياس،

---

1 – الأبياري، **المصدر نفسُه، ج1**، ص336-337.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص88.

3 – الأبياري، **المصدر نفسُه**، ج1، ص721.

4 – يرى القاضي أبو بكر بطلان مثل الصّلاة في الأرض المغصوبة، وسقوط التّكليف عندها لا بها؛ واستدلّ بأنّ المصلّي في حال غفلاته ليس قائما بحقيقة العبادة، وما يجري من أركان الصّلاة في استمرار الغفلة معتدّ به، ومعنى كلامه أنّ صورة العبادة التي يؤدّيها المكلّف حال الغفلة ليست عبادة، لا يُحكم عليها بصحّة، ولا يسقط التّكليف بها، على أنّ الأمّة أجمعت على عدم مطالبة صاحبها بالإعادة أو القضاء؛ لأنّ التّكليف ساقط عندها، وقد قامت الأدلّة على بطلان الصّلاة في الأرض المغصوبة؛ فلا يسقط التّكليف بها، و–أيضا– أجمعت الأمّة على عدم مطالبة صاحبها بالقضاء أو الإعادة، فيكون التّكليف ساقطا عندها؛ وإن لم يسقط بها ،كصلاة من عنده غفلة، **يُنظر**: تاج الدّين السّبكي (771هـ)، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تح: علي محمّد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط:1 (1419هـ/1999م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج3، ص18، حاشية سفليّة رقم 1.

5 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص97.

6 – الأبياري، **المصدر نفسُه**، ج1، ص783.

وذكر "أنّه لم ينقل عن واحد من الماضين أنّه توقّف في مسألة، بناء على أنّه لا حكم فيها"[1]، وقد قال الأبياري: "وهذا الكلام مشكل كلّه، أمّا كونه يدّعي على أهل الإجماع أنّهم اعتقدوا تعميم الأحكام لجميع المسائل؛ فهذا لم ينقل صريحًا، والاستقراء لا يرشد إليه، وقد نقل عن جماعة من الأوّلين التّوقّف في الحكم، ولم يقولوا: إنّ ذلك لقصورٍ منا، ولا تخلو المسألة عن الحكم"[2].

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص8-9.

2 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص8-9.

المبحث الخامس: مرتكزات الاعتراض عند الإمام الأبياري

ويحتوي على تمهيد، والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: مرتكزات راجعة إلى أساس الاعتراض

المطلب الثّاني: مرتكزات راجعة إلى منهج الاعتراض

المطلب الثّالث: مرتكزات راجعة إلى أدوات الاعتراض

المطلب الرّابع: مرتكزات راجعة إلى أدب الاعتراض

تمهيد

ليس يُترك النّقد عند العُقلاء سُدى، ولا تُطلق الرّدود في مقاماته جزافا؛ وإنّما تحكمُهم مناهجُ ثابتة؛ تعصمهم عن المزالق والأغاليط التي قد تكتنف درسَهم الاعتراضيّ، وإنّ المتتبّع لاعتراضات الإمام الأبياريّ على إمام الحرمين تستوقفُه جملةٌ من المرتكزات الكّليّة، والمعايير العامّة التي أعملها الشّيخ في منظومته الاعتراضيّة[1].

ولا شكّ أنّ هذه المرتكزات هي إقليدُ الولوج لمقامات النّقد الاعتراض إذا ما شدّ النُّقاد بها يدا، لئلّا يكونوا في ذلك طرائق قددا، وفيما يأتي أهمّ ما عنّ للباحث من ركائز الاعتراض الكلّيّة، وآدابه العامّة عند الشّيخ الأبياريّ:

المطلب الأوّل: مرتكزات راجعة إلى أساس الاعتراض

لا اعتراض إلّا عن دراية ومعرفة: من حسن إسلام المرء تركُه ما لا يعنيه، وممّا لا يعنيه ما لا يفهمه ويعيه، وإنّ من فطنة العاقل معرفةَ قدره، وقدرِ من ينتقده؛ فإنّ حماسة الأقلام، وجسارة الإقدام؛ قد تدفع بعض ضِعافِ الاحلام إلى تصدّر المقام، والاعتراض دون علم وإلمام على جِلّة الأعلام، وأولى لهم ثم أولى تركُ القوس لباريها، والعيسِ لحاديها، والتّولي يوم الزّحف عن ركب من لا قِبل لهم بهم؛ إذ من كمال العقل والحكمة والأدب ألّا يعترض المُعترض دون علم، وألّا يُنازع إلّا عن بصيرة ومعرفة؛ لأنّ العاقلَ من عرف قدرَه، ولم يتجاوز طورَه، ووقف عند حدّه إذا أدرك قدر من يعترض عليه، أو غابت عنه حقيقة ما يعترض فيه[2]، وقد جسّد الأبياريّ هذه المعاني بما لا يتركُ للنّاظر مجالا لخفائها.

حيثُ يُرشدُ النّظرُ في الاعتراضات الأصوليّة في مدوّنة **(التّحقيق والبيان)** إلى ملمح عامّ، وقانونٍ كليٍّ يضبط النّظر الاعتراضيَّ عند الشّيخ بصفة عامّة، وهو أنّ الاعتراض فرعُ الإحاطة والمعرفة؛ فلا يتأتّى للنّاظر الارتقاءُ إلى مقامات الاعتراض على الحقائق دون أن يكون مؤهّلا لذلك، وعنوان الأهليّة في هذا الباب: التّمكّن العلميُّ في الموضوع، وضبط حدوده وأدلّته؛ لأنّ الاعتراض فيما لا يُحسنُه ضربٌ من الجدال المذموم الذي تشوّفت الشّريعة إلى المُحاذرة منه وتحريمِه.

---

1 – وقد كنتُ خلال مُطالعاتي المتكرّرة لكتاب **(التّحقيق والبيان)**؛ تستوقفني جُملُ وأطرافُ هذا الموضوع في ثنايا الكتاب، حتّى تحصّل عندي ما يُمكن أن يستفرِد باستقلال مبحثيٍّ في صرح الدّراسة.

2 – عبد الكريم بلبل، **النّقد العقائدي**، ط:1 (2018م)، مركز الكتاب الاكاديمي، ص80.

إنّ استثمارَ هذا القانون الكلّيّ في الجهاز الاعتراضيّ النّقديّ للأبياريّ واضح؛ إذ لا تُخفي نقودُ الشّيخ وردودُه أنّه انقضّ على معارف عصره انقضاضا حتّى تمثّلها تمثّلا دقيقا؛ حيثُ كان ريّانا من علوم الأثر والنّظر، قويّ العارضة في فنون المنقول والمعقول، مُستبصرا بحقائق محالّ الاعتراض ومقاصدها، وقد أهّله ذلك لتوظيف منهج التّحقيق والبيان في مُراجعاته لكتاب: **(البُرهان)**، والغوصِ في غامضات المسائل ومعانيها الجليلة الشّريفة، والخروج منها باعتراضات عجيبة مُنيفة، وجميع الاعتراضات المسوقة في هذه الرّسالة تصلح مثالا لهذا الفرع.

المطلب الثّاني: مرتكزات راجعة إلى منهج النّقد وطريقته

1 – إنّ النّقد منهج لا مقصد، وأداة لا هدف، ووسيلة لا غاية، وإنّ من أهل البحث المبتدئين من يعتقدُ –توهّما– أنّ مرتَبتُه المعرفيّة تسموا في نظر الغير بقدرِ جداله واعتراضه على الباحثين من العلماء الفحول المعروفين، وبقدر إكثارِه من الطّعن في أفكارهم والتّعرّض لآراءهم[1]، وهو –دون ذلك– لم يستفرغ جهدَه في فهم مقالاتهم وعباراتهم، وفق مُرادهم ومقاصدهم، بلا تحوير أو تزوير.

إنّ التّجرّؤ على نقد الحكم قبل الفهم، والمجازفة بالاعتراض قبل التّبيّن؛ يُعدّ سلوكا مدانا يَبعُدُ كلّ البُعد عن مقتضيات المنهج الحقّ في البحث العلمي؛ لأنّه يُخرج النّقد عن وضعه الطّبيعيّ الذي يجب أن يكون عليه.

وقد دلّ البحثُ في اعتراضات الإمام الأبياريّ على هذا الأصل؛ فالشّيخ لا يعتبرُ الاعتراض بُغيةً ومقصدا، وإنّما يعتبره مسلكا من مسالك تصحيح المعرفة الأصوليّة وتنقيحها.

ومن تجلّيات هذه القاعدة عند الشّيخ الأبياريّ حرصُه على التّدقيق في ترجمة المُقرّرات العلميّة لأبي المعالي، قبل الاعتراض على ما ظهر له الاعتراض فيه؛ حيثُ يحاول الشّيخ ترجمةَ مراد الإمام الجوينيّ الحقيقيّ قبل النّقد.

وهذا ما يُفسّر ابتعادَه في الكتاب عن الاعتراضات اللّفظيّة الرّاجعة إلى العبارة، وكذا النّزاعات الوهميّة والسّجالات الفارغة التي قد تطول ولا تُثمر؛ فخرج بذلك عن دائرة الجدل العقيم، والخلاف المتكلَّف الذي يعيق الطّريق أمام درك مراتب التّحقيق.

---

1 – مهدي فضل الله، **أصول كتابة البحث وقواعد التّحقيق**، ط:3 (2003م)، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ص32.

ومن تجلّيات هذه القاعدة عند الشّيخ -أيضا-: اعتمادُه في تعامُله مع كلام الإمام على منهج التّوجيه[1]، وهو بيان الكلام على وجهٍ تندفع به اعتراضات الخصوم، وتتحقّق عنده مُنافاتُه لها[2]؛ فالشّيخ حريصٌ على إيراد سُبُلِ دفع الاعتراض عن كلام الإمام ما أمكن ذلك؛ وإن بتأويل مقبول في العبارة -أحيانا-، وأنّه متى ما أمكن ردّ كلامه إلى وجه صحيح؛ فإنّ ذلك أولى من المبادرة إلى الاعتراض عليه، وهذا هو منهج المحقّقين الذي لا يستروحه أهل التّعصّب، ولا يستمرئُه ضَعفة النّظر، المتطلّعين إلى صعود مراكب النّقد.

ومن تجلّياته هذا المنهج عند الشّيخ الاستدلال لبعض الدّعاوى التي ساقها الإمام دون برهنة عليها، فالشّيخ التزم ذلك في كتابه؛ فكان يلتمس الأدلّة لمقرّرات الإمام ما وسعتها الأدلّة، كقوله في مسألة تعليل الرّبا في النّقدين بالوزن: "قول الإمام ههنا أوضح إبطالَ الوزن في النّقدين، ولم يبيّن الوجه في ذلك، وله سببان"[3]، ثم راح يسوق تلك الوجوه، ويعضّد مقالة الإمام.

وممّا التمس الشّيخ فيه التّأويل لكلام الإمام على وجع يندفع به الاعتراض، قوله في مسألة استمداد أصول الفقه من ثلاثة موادّ[4]: "فلابدّ من تأويل في اللّفظ، فالمراد: أنّ العلم بهذه الأدلّة لا يحصل دون تقديم هذه الموادّ"[5]، وإذا كان هذا هو مرادَ الجوينيّ فلا يكون للاعتراض محلّ، ويكون كلام الأبياريُّ -حينئذ- كاشفا عن ذلك المراد.

2 – لا اعتراض إلّا إلى بدل: لمّا كانت غايات النّقد كشف جواهر الحقائق؛ فإنّ التّصدّي للاعتراض ينبغي أن يكون متبوعا بإبداء بدل النّظر المعترَض فيه، وهذا هو القانون العاصم من قواصم التّناظر المُرتبك؛ فالمناظرة بالحقّ ممّن -هو أهل لها- أمر مطلوب؛ لتحقيق الحقّ وبيان الرّأي المُخالف؛ وأمّا التّشكيك المتسرّع في آراء الغير دون إبداء بدل ضربٌ من مقيت الجدل؛ فقد يبدوا الاعتراضُ أمرا

---

1 – وفي تاج العروس: "وليس لكلامك وجه: أي صحّة"؛ وفي لسان العرب: "ووجهُ الكلام: السّبيل الذي تقصده به،..، وماله جهة في هذا الأمر ولا وجهة؛ أي: لا يبصرُ وجهَ أمره كيف يأتي له"، **يُنظر**: مرتضى الزّبيدي، **المصدر السّابق**، ج36، ص546، مادّة: (**وجه**)، و: ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج13، ص556، مادّة: (**وجه**).

2 – يُنظر: الجرجاني، **المصدر السّابق**، ص69، و: جلال الدّين السّيوطي، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرّسوم**، ص104، و: الأحمد نكري، **المصدر السّابق**، ج1، ص248.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص178-179-180.

4 – وقد سبق بيانُ اعتراض الشّيخ في المسألة.

5 – المصدر نفسُه، ج1، ص256.

سهلا؛ ولكنّ الإتيان ببدل مخالف يرتفع عن كلّ نقد، ويسموا عن أيّ الاعتراض؛ قد يكون أمرا عسيرا على أنصاف المُعترضين[1] .

والإمام الأبياريُّ لا يعترض إلّا مُبديا بدلَ الرّأي المنتقَد، ولا يُخالفُ إلّا حيثُ يقرّر نظرا مُخالفا لما اعترض فيه، والكتاب كلّه شاهد ذلك، إلّا أنّنا نسوق مثالا توضيحيّا في هذا المقام، وهو قول الإمام في مسائل العموم: "الألفاظُ المأثورة على ثلاث مراتب عندنا؛ المرتبة الأولى: أن يلوح للمؤوِّل أنّ الشّارع لم يقصد التّعميم بها، فما كان كذلك؛ فلا يسوغ الاستدلال بحكم العموم فيه، ولا حاجة إلى التّأويل فيه، وهذا نضرب فيه أمثالا منها: أنّ الرّسول –عليه السّلام– قال: ما سقت السّماء ففيه العشر، وما سقي بنضح أو دالية ففيه نصف العشر[2]، فإذا استدلّ الحنفيُّ بهذا الظّاهر في إثبات العُشر في كلّ ما تنبته الأرضُ؛ كان ذلك مردودا عليهم؛ فإنّ الرّسول استاق كلامه هذا للفرق بين السّيح والنّضح، لا للتّعرض لجنس ما يجب فيه العشُر، فإذا ظهر أنّ هذا الفنّ من العموم لم يقصده الشّارع، وإن جرى في كلامه اللّفظ الصّالح له، وهو: ما سقت السّماء؛ فالاستمساكُ به في قصد التّعميم باطل؛ إذ ظهر من كلامه خلافُه، ومن أمثلة ذلك: استدلال من استدلّ من أصحاب أبي حنيفة بقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤﴾ [المُدَّثِّر : 4]، أن قالوا: كلّ ما يقع به التّطهير مندرج تحت مقتضى الأمر، قال الشّافعي: الغرض من الآية التّعرّض لأصل التّطهير؛ لا التّعرّض لأصل التّخصيص والتّعميم في آلات التّطهير، والذي يحقّق ذلك أنّ الباحث عن آلة التّطهير عند اتّصال هذا الخطاب به سائل عن الشّيء على وجهه، والذي يحقّق ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المَائِـدَة : 6]، استاق الآية لبيان كيفيّة الوضوء، ولم يخصّص الغّسل بآلة مخصوصة، مع اختصاصها بالماء وفاقا"[3].

وقد اعترض الأبياريُّ على بعض ذيول هذا التّقرير؛ موضّحا ما يراه من بدل الرّأي المُعترَض عليه فقال: "وأمّا ما ذكره من إجراء المثال على هذا الأصل، فلسنا نسلّمه، وقد حقّقنا قريبا من هذا الطّريق

---

1 – مهدي فضل الله، **المرجع السّابق**، ص32.

2 – رواه البخاريّ في صحيحه بلفظ: "فيما سقت السّماء والعيون، أو كان عثريّا، العشر، وما سقي بالنّضح نصف العشر"، من حديث سالم بن عبد الله، عن أبيه، كتاب الزّكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السّماء، وبالماء الجاري، ولم ير عمر بن عبد العزيز في العسل شيئا، رقم (1483).

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص205– 206.

في العامّ الوارد على سبب خاصّ، وقلنا: إنّ العموم لا يخصَّص إلّا بما يناقضُه راجحا عليه، أمّا إذا كان الوارد يناقض العموم؛ فلا وجه لتخصيصه به، واقتصر الإمام في هذا المكان على أن الرّسول –صلّى الله عليه وسلم– لم يقصد التّعميم، وإنّما قصد الفصل بين ما يجب فيه العشر، وبين ما يجب فيه نصف العشر، قلنا: لا مناقضة بين ذلك وبين قصد التّعميم، وإذا أمكن ذلك من غير مناقضة، وفي اللّفظ صلاحيّة الشّمول والدّلالة على العموم؛ فلم يتحكّمون بإسقاط دلالة اللّفظ من غير ضرورة تدعوا إلى ذلك؟، والصّواب عندنا في هذا أن يُتمسّك بعمومه، ويُطلب دليل التّخصيص، ولكنّه قد لا يبلغ في قوّته"[1].

المطلب الثّالث: المرتكزات الرّاجعة إلى أدوات النّقد.

1 – لا نقد بلا دليل: إنّ إهمال الاستدلال في مقامات النّقود والاعتراضات عملٌ غير صائب في اعتبارات النّظر النّقدي؛ إذ يتعيّن على كلّ من تصدّر للاعتراض ألّا يكتفي بنقض وتعقّب حجج المُعترَض عليه؛ بل ينبغي عليه أن يتهمّم شتّى الأدلّة المُسنِدة لرأيه، وأن يستفرغ جَهده في جمعها واستنطاق معانيها، وبيان وجوه دلالتها بعد تبيُّنها، وذكر موقعها من بدل الرّأي المُعترض عليه، وإلّا كان اعتراضُه العاري عن البراهين خَداجا خارجا عن سنن الرّاسخين في مسالك النّقد والرّدّ، ومن ذيول هذا الفرع ضرورة الاعتماد في عضْد الرّأي والاستدلال عليه بما يصلح دليلا عند المعترَض عليه؛ تمسّكا بأصول الحجاج.

والشّيخ لا يُصدِر إلّا عن دليل، ومن ذلك قوله: "جعل الإمام قاعدة القصاص ضروريّة، وألحق بذلك البيع، وجعل قاعدة الإجارة حاجيّة، وليس يتّجه ذلك عندنا، بل الصّحيح أنّها ضروريّة –أيضا– ، نظرًا منّا إلى غالب أحوال الخلق، وإعراضًا عن النّادر، والدّليل على ذلك: أنّه لو لم يُشرع القصاص؛ لم يقض بعموم القتل الخلقُ، وغاية ما فيه أن يكون القويّ مستوليا على الضّعيف، وأما استئصال القاعدة وإبطال الجنس فلا، وتحقيقه هو أنّ أهل الجاهليّة لم تكن الشّريعة عندهم ثابتة، وكانت الدّماء بينهم متناولة، ولم يكن القصاص مشروعًا، ومع ذلك لا يهلك الخلق، وإن حصل هرج ظاهر، ولم يكن الخلق في عصر من الأعصار يستغنون عن الإجارة بحال، ولو مَنع الخلق ذلك؛ لتضرّر الأكثرون، وأفضى ذلك إلى فساد ظاهر، ومن الذي تيّسر له من الخلق ملكُ جميع ما يحتاج إليه؟، وكما يضطرّ الخلق إلى

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص508-509.

تبادل الأعواض؛ فهم مضطرّون إلى بيع المنافع؛ فإنّ أكثر الخلق لا يملكون جميع ما يحتاجون إليه، ولا يستطيعون ملك كلّ رقبة احتاجوا تحصيل منفعةٍ منها، فإلحاق قاعدة الإجارة بالقواعد الضروريّة عندنا أولى"[1].

2 – النّقض قبل النّقد: إنّ من مثارات الغلط في العمليّة الاعتراضيّة أن يتجاهل الخصم المُعترضُ دلائل المُستدِلّ الّتي لا تتساوق مع مذهبه وقناعاته؛ لأنّ اعتياد الاستدلال لمذهب واحد قد يُكسب النّاظر نفورا وإنكارا غير مبرّرين لمذهب الغير الذي لم يقف على مآخذه ومداركه[2].

لذلك كان هذا المنهج من أهمّ قوانين العمل العلميّ الاعتراضي، وفيه يجبُ على المُعترض أن يسعى وراء الأدلّة والحُجج النّافية لرأيه كسعيه وراء المسندة له، وإنّ ترك التّعقّب والنّقض قد يكون مثارَ نظرة اعتراضية عجلى في الموضوع، وذاك مزلقٌ مهمّ له أثره على نتائج البحث النّقديّ وعوائده.

وقد سيق حديثٌ مفصّلٌ عن منهج تعقّب الأدلّة في مبحث المُفرد للمنهج الاستدلالي المعتمد عند الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ في مقامات الاعتراض، وهذا الملمح المنهجيُّ الذي كان مُستمسكه في مقامات الاستدلال النّقدي يدلّ بوضوح على أهمّية قاعدة النّقض قبل النّقد في مسالك الاعتراض، وضرورة الاعتناء ببيان مستندات الخصوم، وقد صرّح بذلك فقال: "من أعظم الاعانة على تعقّب المذاهب ببيان مستنداتها"[3]، وفي مدوّنة **(التّحقيق والبيان)** شواهد كثيرة، نكتفي بما سيق منها في المبحث المُشار إليه عن إعادتها في هذا المقام.

المطلب الرّابع: المرتكزات الرّاجعة إلى أدب الاعتراض

1 – التزام الأدب في تقرير الاعتراض؛ فما كان مجالا خصبا لتباري الأنظار وترافع الأفكار فلا مجال فيه للتّشنيع والإنكار، لأنّ القضايا الأصوليّة الاجتهاديّة ليست محلا للافتراق والتّنازع المقيت، وقد ظهر التّفاوت والاختلاف في المناهج الأصوليّة منذ زمن الصّحابة دون تشنيع، ولم يخرج اختلافُهم عن لغة الرّاجح والمرجوح، والأبياريّ اعتمد في اعتراضاته لغة الأدب؛ في روح علميّة وأخلاق سامية؛ فلم يستعمل عبارات مهينة، أو كلمات نابية، أو اتّهامات شائنة.

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص508.

2 – مولود السّريري، **شرح نيل المنى في نظم الموافقات للشّاطبي**، ط:1 (2015)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص278.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص661.

والأبياريّ –لا شكّ– يترجم بذلك للآداب التي وصفه بها العلماء، ورحم الله ابن القيّم إذ يقول: "وقوع الاختلاف بين النّاس أمر ضروريّ لابُدَّ منه؛ لتفاوت إرادتهم وأفهامهم، وقوى إدراكهم، ولكنّ المذموم بَغْيُ بعضهم على بعض وعدوانُه"[1].

بل إنّ الشّيخ –رحمه الله– يعيب إطلاق الألسن في أهل العلم بالثّلب، وكان –أيضا– يثني على العلماء حسنَ أدبهم وذوقهم الرّفيع في انتخاب كلماتهم، فقد قال عن حجّة الإسلام الإمام أبي حامد حين أورد سؤاله للإمام[2]: "وهذا أدب حسن منه، وتعظيم المشايخ"[3].

وقال عن القاضي: "رحمة الله ورضوانه على القاضي أبي بكر، حيث يحسّن العبارة في الردّ على الشّافعيّ؛ فإنّه لما قال الشّافعي: مراسيل ابن المسيب حسنة؛ قال القاضي: لست أدري ما الذي يحسّنها؟،..، فهذا طريق مكالمة الأئمّة بعضهم بعضا، فأمّا هذا النّوع من الكلام؛ فلا يليق بأهل العلم على حال[4]"، ويقصد بقوله: هذا النّوع من الكلام: كلام الإمام؛ إذ أطلق لسانه في مالك –رحمه الله– ، ونسبه إلى استيطاء مركب العقوق[5].

2 – لا إنكار في المسائل التي قد يتفرّق فيها النّظر، والمقصود بالإنكار الجنوحُ إلى التّسفيه والتّشنيع، وشواهد ذلك كثيرة؛ فقد ساق الإمام في حقل بحث مسائل التّأويل كلاما عن استدلال الشّافعيِّ –رضي الله عنه– بقوله –صلّى الله عليه وسلّم–: "لا صيام لمن لم يبيّت الصّيام من اللّيل"[6]

---

1 – ابن القيم (751هـ)، **الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة**، تح: حسين بن عكاشة بن رمضان، ط: 1 (1442هـ/2020م)، دار عطاءات العلم، الرّياض، السّعوديّة دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ج1، ص269.

2 – والمسألة قال فيها الإمام: "من توسط جمعا من الجرحى، وجثم على صدر واحد منهم، وعلم أنّه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحته، ولو انتقل عنه؛ لم يجد موقع قدم إلّا بدنَ آخر، وفي انتقاله إهلاك المتنقَّل إليه؛ فكيف حكم الله –تعالى–، وما الوجه؟"، وحكم الإمام فيها بسقوط التّكليف، وأورد الشّيخ أنّ الإمام الغزاليّ سأل الإمام أبا المعالي؛ فقال له: كيف تقول؛ لا حكم وأنت ترى أنّه لا تخلو واقعة عن حكم؟ فقال: حكم الله أن لا حكم. **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص104، و: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص825-826.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص826.

4 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص79-80.

5 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص135.

6 – رواه بهذا اللّفظ الإمام عثمان بن محمّد بن أحمد السّمرقندي في كتاب الموسوم: (**من الفوائد المنتقاة الحسان العوالي**)، عن سالم –رضي الله عنه–، عن ابن عمر –رضي الله عنهما–، عن أمّ المؤمنين –حفصة –رضي الله عنها–، رقم (82)، كما رواه بعض أصحاب السّنن بألفاظ متقاربة.

في اشتراط تبييت النيّة في صيام رمضان، ثمّ ذكر ما أورده عليه المخالفون من اعتراضات في مسالك التّأويل على ذلك الاستدلال[1].

ومن جملة الاعتراضات المسوقة ما عُزيَ إلى الطّحاوي من الحنفيّة، من أنّ النّبيَّ -صلّى الله عليه وسلّم- قصد النّهي عن اكتفاء المرء بنيّة صيام الغد في أثناء بياض نهارِ اليوم؛ فقال: يجبُ تأخير النيّة إلى مغيب الشّمس فيُوقعها ليلا؛ ليتحقّق كونُه مبيّتا، وعمّم هذا المؤوّل قولَه في جميع أنواع الصّيام من فرض ونافلة، ولم يرتض الإمام هذا المسلك في التّأويل؛ فساق الرّدود عليه[2]، ووصف ما جاء به بأنّه كلامٌ غثٌّ لا أصل له، حاطٌ -إن صحّ النّقل- من مرتبة الإمام الطحّاوي -رحمه الله-[3].

ثمّ قال الإمام مُعلّقا على كلام الإمام الطّحاويّ: "واعلم -هديت لرشدك- أنّ هذه الفنونَ من الكلام ما كانت تجري في عصور العلماء الأوّلين، وإنّما أقدم عليها المتأخّرون لأمرين؛ أحدِهما: التّعري عن مأخذ الكلام، والثّاني: الاستجراء على دين الله -تعالى-، والتّعرّض لخرق حجاب الهيبة -نعوذ بالله منه-[4].

لم يرتض الإمامُ الأبياريُّ هذا التّوصيف من الإمام، ووصفه بالغلط العظيم والقول ممنوع؛ لما فيه من نسبة أهل العلم إلى الاجتراء على دين الله -تعالى-، وخرق حجاب الهيبة، وحكم بأنّه لا يحلّ إطلاق مثل هذا الكلام على العلماء بحال؛ خاصّة إذا كان الذي قاله الطّحاويُّ مسوَّغٌ في اللّغة، مجوّزٌ عند ذوي التّحقيق من أهلها، ولكنّ الجرأة على الدّين فسق، فكيف يسُوغ إضافتُها لأهل العلم؟[5]، ثمّ قال

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص198.

2 – وهي راجعة إلى وجهين، وقد أبطلها الإمامُ الأبياريُّ، قال الإمام موردِا لها: "والدّليل على بطلانه وجهان قريبان؛ أحدُهما: أنّ هذا اللّفظ لو سمِعه عربيٌّ ناشئ من منبع اللّغة؛ لم يسبق إلى فهمه النّهيُ عن إيقاع نيّة صوم الغد في يوم قبله، وبالجملة؛ هذه صورة شاذّة نادرة، تجري في أدراج الكلام للوسواس، يضعها المتكلّفون، وظاهر الخطاب ينزّل على ما يفهمُه المخاطبون؛ فإن أنكر الخصمُ أنّ المفهوم من الخطاب ما ذكرناه؛ سقطت مكالمتُه، ولم يبق إلّا أن يُردَّ إلى حكم اللّسان وتفاهم أهل التّحاور، وإن اعترف أنّ هذا هو الظّاهر؛ فحملُ كلام الرّسول -عليه السّلام- على نادر شاذّ باطلٌ بالمسلك الذي ذكرناه، والوجه الثّاني: أنّ هذا الفنّ إنّما يُذكر نهيا عن الذّهول، وتحذيرا من الغفلة، واستحثاثا على تقديم التّبييت، وهذا يجري مجرى الفحوى التي لا ينكرها محصّل؛ فإذا حمل حامل ذلك على النّهيِ عن التّقديم على اللّيل؛ كان ذلك نقيضَ مقصود الخطاب"، **يُنظر: المصدر نفسُه**، ج1، ص199.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص199.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص200.

5 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص477-478.

الشّيخ: "ولو كانت لي قدرة علي إسقاط هذه اللّفظة ونظائرِها من الكتاب لأزلتها؛ فإنّه قولٌ قبيح، وأمرٌ محذور، وتحقيرٌ لأهل العلم بالكليّة، والله المستعان"[1].

وقد جسّد الشّيخ تلك الآداب واقعا في كتابه؛ فلم تكن لغتُه غير لائقة في محاوراته ونقاشاته لأهل العلم، ولم يزدر -رحمه الله- أيّ رأي مخالف لرأيه، ولم يستحفّ بأي فكرة يرى فيها خطأ، بل حتى ولو كانت خاطئة بالفعل.

1 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص478.

المبحث السّادس: اعتراضات الإمام الأبياري بين دعوى التّحامل والإجحاف، وتجلّيات التّفاعل والانصاف

وفيه تمهيد ومطالب ثلاثة:

المطلب الأوّل: تقرير دعوى التّحامل والإجحاف

المطلب الثّاني: دواعي التّناغم والإنصاف

المطلب الثّالث: تجلّيات التّناغم الإنصاف

تمهيد

لا شكّ أنّ كتاب (**البرهان في أصول الفقه**) يُعتبرُ من أهمّ كتب علم أصول الفقه كما أُسلِف في صدر هذه الرّسالة، وهو واحد من الأمهات الأربع في هذا العلم، كما قرّر ابنُ خلدون[1]؛ ممّا أهّله ليكون محطّ اهتمام عدد من العلماء.

وممّن انبرى لخدمته بالمراجعة والتّحقيق، والشّرح والتّعليق، عددٌ من علماء المالكيّة، ويُلفتُ الدّكتور محمد إدير مشنان الانتباهَ إلى أنّ مُعظم المؤلّفات الشّارحة لكتاب (**البُرهان**) منسوبة إلى المدرسة المالكيّة[2]؛ فمن بين اثني عشرَ تأليفا؛ يَذكُرُ الأستاذُ أنّ عشرة منها: صّنفها علماءُ مالكيّون[3].

ولعلّ أهمّ تلك الشّروح التي وُضعت على (**البُرهان**)؛ ما ورد –منها– في كلام ابن السّبكي؛ إذ يقول: "وهذا الكتاب من مفتخرات الشّافعيّة، وأنا أعجب لهم؛ فليس منهم من انتدب لشرحه ولا للكلام عليه؛ إلّا مواضع يسيرة تكلّم عليها أبو المظفّر بن السّمعانيّ في كتاب (**القواطع**)، وردّها على الإمام، وإنّما انتدب له المالكيّة؛ فشرحه الإمام أبو عبد الله المازريّ شرحا لم يُتمَّه، وعمل عليه –أيضا– مشكلات، ثم شرحه –أيضا:– أبو الحسن الأنباريّ[4] من المالكيّة، ثمّ جاء شخص مغربيٌّ يقال له: الشّريف أبو يحيى؛ جمع بين الشّرحين[5]"[6].

ولقد وصفت تلك الشّروح –ومنها شرح الشّيخ– بالتّحامل على الإمام، والبُعد عن الإنصاف، وفي هذا المبحث محاولةٌ لسبر مدى صدق هذه الدّعوى من خلال اعتراضات الإمام الأبياريّ على

---

1 – ابن خلدون، **المصدر السّابق**، ج1، ص576.

2 – وقد أرشده إلى هذا النّظر جمعُه بين كلام ابن السّبكي وكلام الزّركشي في هذا السّياق.

3 – كما يُلفتُ الانتباه إلى عناية ظاهرة للمالكيّة بكتابه: (**الورقات**)، ويُصرّح بأنّ من بين ثلاثة عشرَ ومائة تأليفا حول هذا الكتاب؛ استطاع تمييز ثلاثة وأربعين مؤلّفا منسوبا للمالكيّة، وهي نسبة مُعتبرة تجعل من علماء المالكيّة من أكثر من اعتنى بهذا الكتاب، **ينظر**: محمّد إدير مشنان، **المؤلّفات الأصوليّة لإمام الحرمين الجوينيّ في كتابات المالكيّة؛ كمظهر للتّواصل العلميّ بين المذاهب الفقهية**، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، المجلّد: 2، العدد: 32، بتاريخ: (13/12/2018)، ص139-153.

4 – يقصدُ الإمامَ الأبياريّ، ولعلّ الأنباريّ تصحيف، وقد سبق ضبط اسمِه في أولى مطالب الرّسالة.

5 – واسم كتابه: (**كفاية طالب البيان في شرح البرهان**)، كما سبَق في المقدّمة، وقد حقّقه أحد الباحثين بجامعة تطوان، بالمملكة المغربيّة.

6 – التّاج السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص192.

الإمام الجوينيّ في كتاب: (**البرهان**)، وبحثٌ عن محدّدات مسلك الإنصاف في (**التّحقيق والبيان**)، لأنّ المقام وإن كان التّحقيق في دعوى ابنِ السّبكي؛ إلّا أنّ ذلك فرعٌ من فروع مقاصد الفصل الأساسيّة؛ الرّامية إلى ضبط مناهج الشّيخ في اعتراضاته، ومنها منهجُ الإنصاف الذي سيق هذا الفصل لغرضه.

المطلب الأوّل: تقرير دعوى التّحامل والإجحاف

لا يتردّد الإمامُ ابنُ السّبكيّ في توجيه الاتّهام إلى أولئك الشرّاح بالتّحامل على الجوينيّ، ويُرجع سبب ذلك إلى تمرّد الجوينيّ في آراءه الكلاميّة على مذهب أبي الحسن الأشعريّ من جهة، خاصّة وأنّ الإمام السّبكي يعتبرُ المالكيّة كلَّهم أشاعرة[1]، كما يُرجعهُ –من جهة أخرى– إلى نيل الإمام في بعض مواضع (**البُرهان**) من إمام دار الهجرة، يقول مبيّنا أولى هاتين الجهتين: "وهؤلاء كلُّهم عندهم بعضُ تحامل على الإمام من جهتين؛ إحداهما: أنّهم يستصعبون مخالفة الإمام أبي الحسن الأشعريّ، ويرونها هجنة عظيمة، والإمام لا يتقيّد لا بالأشعريّ، ولا بالشّافعيّ؛ لا سيّما في (**البُرهان**)، وإنّما يتكلّم على حسب تأيدة نظره واجتهاده، وربّما خالف الأشعريّ، وأتى بعبارة عاليّة على عادة فصاحته، فلا تَحملُ المغاربةُ أن يُقال مثلُها في حقّ الأشعريّ"[2]، وأمّا الجهة الثّانية؛ فقد شرحها بقوله: "والثّانية: أنّه ربما نال من الإمام مالك –رضي الله تعالى عنه–، كما فعل في مسألة الاستصلاح والمصالح المرسلة، وغيرها، وبهاتين الصفتين يحصُل للمغاربة بعضُ التّحامل عليه، مع اعترافهم بعلوّ قدره، واقتصارهم –لا سيّما في علم الكلام– على كتبه، ونهيهم عن كتب غيره"[3].

وقد فهم الدّكتور عبد العظيم الدّيب من كلام الإمام السّبكيِّ[4]؛ أنّ هذا الأخير أراد تعليل توجّه المالكيّة للعناية بكتاب (**البُرهان**)[5]، ثمّ يذهبُ إلى مُخالفته –فيما فهمه من معنى كلامه–؛ معلّلا ذلك

---

1 – وقد نسب أغلب الشّافعيّة للأشعرية؛ واستثنى بعضا منهم ممّن سارَ إلى عقيدة الاعتزال أو التّجسيم، يُنظر: **المصدر نفسُه**، ج5، ص192.

2 – **المصدر نفسُه**، ج5، ص192.

3 – التّاج السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص193.

4 – والذي وافقه فيه، ورجّحه الدّكتور مشنان، إلّا أنّه قال: "فهي أسباب موضوعيّة في انصراف النّاس عن كتاب البُرهان، وعدم انتشاره مدّة من الزّمن، وقد أشار إلى ذلك الإمام الأبياريّ؛ بعد أن نوّه بقيمة كتاب (**البُرهان**) و خصائصه، ثم استدرك قائلا: وعدم انتشار"؛ وغريبٌ تفسير الدّكتور لكلمة انتشار بهذا المعنى؛ لأنّ المراد هو انتشار الكلام –والله أعلم–، **يُنظر**: محمّد إدير مشنان، **المرجع السّابق**، ص147.

5 – وظاهر كلامه واضح في أنّه أراد تفسير التّحامل لا تعليل العناية والشّرح.

بأنّ المواضع التي خرج فيها عن آراء الأشعريّ، أو نال فيها من مالك؛ لا ترقى لأن تُعتبر كسبب حقيقيّ ومباشر لاعتناء المالكيّة بـ: (**البرهان**).

ويفترضُ الدّكتور في المقابل أنّ سبب عزوف الشّافعيّة عن كتاب (**البُرهان**) يتلخّصُ في جملة من الأمور[1]؛ منها: أنّ ميدان اهتمام النّاس في تلك الأزمنة هو: علم الكلام، فاشتغل النّاس –حينئذ– بكتب الجوينيّ الكلاميّة بالدّرجة الأولى، كما اشتغلوا –أيضا– بما صنّفه في مجالات أخرى غير علوم الأصلين، والثّاني: صعوبةُ مادّة الكتاب، وعُسرُ أسلوبه، ودقّة مسائله ومعانيه، فهو لُغز الأمّة كما وصفه بذلك من وصف[2].

ويُضيف الدّكتور منها: استغناؤهم في ميدان الأصول بمدوّنات الغزالي التي تختلف في أسلوبها ومناهجها عن كتاب الجوينيّ، إلّا أنّ الدّكتور يعود –بعد إيراد هذه التّقديرات– إلى التّذكير بأنّها: "مجرّد فروض، وقد يكون السّبب ما قاله السّبكي؛ فهو أعرف بروح العصر، وقد يكون غيرَ هذا وذاك"[3].

ولست أدري كيف ينسب الدّكتور إلى ابن السّبكيّ التّصريح بسبب انتداب المالكيّة لكتاب: (**البُرهان**)، وليس في كلامه ما يدلّ على ذلك؛ إذ حاصله أنّه علّق على شروح المالكيّة للكتاب فوصفهم ببعض التّحامل، ثمّ راح يبرّر لذلك بما أورده من الوجهين السّابقين، من دون أن يتعرّض لدوافعهم في شرح الكتاب؛ بل إن فُهم من كلامه سببٌ في ذلك؛ فهو تقدير المالكيّة للكتاب، كما جاء في العبارات الأخيرة من كلامه.

فالحاصل أنّ الإمامَ ابنَ السّبكيّ نسب للشّراح الثّلاثة الذين انتدبوا لمراجعة كتاب (**البُرهان**) بعض التّحامُل، والتّحامُل يرجع في معناه إلى معان منها: الميلُ والتّكلّف، والظلمُ وتركُ العدل[4] ، جاء في

---

1 – الجويني، **البُرهان**، بتحقيق: عبد العظيم الدّيب: قسم الدراسة، ج1، ص55.

2 – وقد وصفه بذلك الإمامُ السبكي؛ حيث يقول: "وهو لغز الأمّة، الذي لا يحوم نحو حماه، ولا يدندن حول مغزاه، إلّا غوّاص على المعاني، ثاقب الذّهن، مبرّز في العلوم"، **يُنظر**: التّاج السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص343.

3 – الجويني، **البرهان**، بتحقيق عبد العظيم الدّيب: قسم الدراسة، (1399هـ)، ج1، ص55.

4 – **يُنظر**: نشوان بن سعيد الحميرى (573هـ)، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، تح: حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن عليّ الإريان، يوسف محمّد عبد الله، ط: 1 (1420هـ/1999م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ج3، ص1591، و: ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج11، ص 182، و: ناصر بن عبد السّيّد بن عليّ المطرزي (616هـ)، **المغرب في ترتيب المعرب**، ط: (د س ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، ص.130

(**تاج العروس**): "وتحامل في الأمر، تحامل به: تكلّفه على مشقّة وإعياء"[1]، ومن هذا الباب قول الأخطل:

إذا رفعوا عظما تحامل صدرُه ... وآخر مما نال منها مخبل[2].

وإذا تمهّد هذا في معنى التّحامُل؛ فإنّي أعترف في هذا المقام بأنّ التّحقّق من وجود بعضِه في مُدوّنة الأبياريّ ليس بالأمر الهيّن في مقامات البحث؛ فقد يَكون ابنُ السّبكيّ قد أرسى اعتقاده في نسبة بعضِ التّحامُل للشّرّاح المالكيّة على جُملٍ يسيرة سطّروها، أو كلمات أرسلوها؛ ممّا لاح له فيه بَعضُ تحامُلٍ، وإنّ الوقوف على ما اعتبرَه كذلك لا يتأتّى بيُسر؛ كما قد تتوهّم بعض الأنظار؛ لأنّه أمرٌ راجعٌ إلى التّقدير والاعتبار[3].

المطلب الثّاني: دواعي التّفاعل والتّناغم في عناية الأبياريّ بالبُرهان

وممّا يرجّحُه البحثُ في الموضوع؛ أنّ عنايةَ بعض المالكيّة عموما، والشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ أنموذجا بـ: (**البُرهان في أصول الفقه**)؛ راجعٌ إلى تحقيق مقاصد التّناغم التّفاعُل، وأسبابُ ذلك نوردُه في النّقاط التّاليّة:

1 – أسبابٌ علميّة ومنهجيّة: وتتمثّل في قيمة الإمام الجوينيّ في العلم والتّحقيق، ومكانته في البسط والتّعليق؛ فلا يختلفُ اثنان في قوّة الرجل وتضلّعه في علوم المعقول؛ خاصّة علمي الأصول والكلام، وقد أودع الشّيء الكثير من التّحقيقات العلميّة والمنهجيّة في كتاب: (**البُرهان**)؛ ممّا وافقهُ عليه المالكيّة الشُّرّاحُ أنفُسُهم، وفي كلام الإمام الأبياريّ ما يشهَدُ لهذا التّوجيه حيثُ يقولُ: "وقد رأيت كتاب الشّيخ الإمام، إمام الحرمين –رحمة الله عليه– الملقّب بـ: (**البُرهان**)، من أجلّ ما صُنّف في أصول الفقه؛ لمكان مصنّفه من العلم، وحرصه على التّحقيق، وميله عن التّقليد، وإضرابه عن التّطويل والتّكرير، وانصرافه في الاستدلال عن الخيالات البعيدة، والاستدلالات الرّكيكة، مع فصاحة في اللّفظ واختصار،

---

1 – مرتضى الزّبيدي، **المصدر السّابق**، ج28، ص343.

2 – البيت للأخطل يصف حال السّكران، يقول: إذا رفعوا عضوا من أعضائه ارتفع، أمّا سائر أعضائه فقد خدّرتها الخمر حتّى كأنّها لا تتحرّك، **يُنظر**: **ديوان الأخطل**، ط: (2010م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص223، و: أبو تمّام (231هـ)، **نقائض جرير والأخطل**، ط:1 (1922م)، المكتبة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلميّة، بيروت،، لبنان ص49.

3 – فما يعُدّه ابنُ السّبكيُّ تحاملا قد لا يعتبرُه آخرون كذلك.

واعتناء بالمعنى وعدم انتشار"[1]؛ فإذا كانت تلك دوافعُ الأبياريّ في شرحه للكتاب؛ فلا يَبعُد أن تكون هي نفسُها دوافعَ غيره من المالكيّة، ممّن تصدّرَ له -أيضا-[2].

2 – القاضي الباقلّاني: لقد استفادت أمّهات كتب الأصول الشّافعية من مقالات الإمام الباقلّانيّ في هذا الميدان؛ فهي تضمّ الكثير من أقواله ممّا لا يُمكن الظّفرُ به إلّا من خلالها، وربّما كان ذلك أحدَ الأسباب التي أدّت إلى اهتمام المالكيّة بكتاب: **(البرهان)** لإمام الحرمين الجوينيّ، وقد نقلَ ابنُ السّبكيّ قول إمام الحرمين عن نفسِه: "ما تكلّمت في علم الكلام كلمة؛ حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر -وحده- اثنتي عشرة ألف ورقة"[3]، كما قد يفتحُ انتسابُ القاضي إلى المدرسة المالكيّة نافذة أخرى على تعليل صالح للتّوجيه به في هذا المقام.

3 – ما وجّه به الأستاذ عبدُ الوهاب أبو سليمان -تأسيسا على كلام ابن السّبكي- من أنّ سبب عناية المالكيّة عموما -والأبياريّ تبعا- بكتاب: **(البرهان)**؛ يرجع إلى تحرّر الجوينيّ في كتابه عن آراء من سبقَه من العلماء، في زمن رسخَ فيه طبعُ التّقليد فيقول: "رغم الأهميّة العلميّة لكتاب البُرهان في أصول الفقه؛ فإنّه لم يحظ بكتابات وتحليل الأصوليّين كما ينبغي لمثل هذا الكتاب، ولعلّ من جملة الأسباب، بل من أهمّها: ما أبداه الجوينيّ من حريّة مطلقة في الرّأي والنّقد لآراء السّابقين من العلماء، الأمر الذي ينفر منه المتأخّرون؛ لتحكّم عقيدة التّقليد في نفوسهم؛ ومن أجل ذلك قام بشرحه عدد محدودٌ جدّا من فقهاء المالكيّة"[4].

فتفاعل المالكيّة -إذاً- راجع إلى منهج التّحرّر الذي سطّره الإمام في كتابه، وقد أشار الأبياريّ إلى ذلك في مقدّمة الكتاب كما سبق.

4 – ولا يَبعُد -أيضا- أن يكون من بين الأسباب الوجيهة في هذا الموضُوعُ، تحامُلُ الإمام الجوينيّ على مالك في بعض المواضع من الكتاب، ذلك التّحامُل الذي كان محلّ انتقاد شديد من الإمام الأبياريّ أثناء تطرّقه لتلك المواضع، إلّا أنّ صلوحيّة هذا التّوجيه لاتجعَل منه مقصدا رئيسا للمالكيّة في خدمتهم

---

1 – عبد الوهّاب ابن السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص185.

2 – ويؤيّد هذا التّوجيه -أيضا-: الدّكتور عمّار طالبي في مقدمة تحقيقه لكتاب: **(إيضاح المحصول من برهان الأصول)**. **يُنظر**: المازريّ، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، مقدّمة المحقّق، ص27.

3 – التّاج السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5 ص185.

4 – عبد الوهّاب أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، ص317.

للكتاب؛ بل ينضافُ إلى ذلك ما سبق من الأسباب والتّوجيهات الأساسيّة، والمتعلّقة بمكانة المؤلّف ومادّته في مؤلَّفه.

وقد أرجع بعضُا الباحثين تعليلَ اهتمام المالكيّة بـ: **(البُرهان)** إلى امتناع علماء الشّافعيّة عن خدمته؛ لأنّ الجوينيّ خالف فيه مذهب إمامهم الشّافعي في الكثير من المواضع، ممّا جعل المالكيّة يتصدّون لخدمته، ولئن صلُح هذا التأويلُ سببا للانصراف الشّافعيّ عن **(البُرهان)**؛ فلا يُمكن التّسليم به في الانتداب المالكيّ له[1].

المطلب الثّالث: تجلّيات الانصاف في مقامات النّقد والاختلاف

وإذا كانت الإنصاف مطلبا تتشوّف إليه سائر البحوث العلميّة المتعلّقة بالعلوم الإنسانيّة؛ فإنّ العلوم الشرعيّة من باب أولى؛ لأنّ هذه الأخيرة وإن كانت إنسانيّة المقصد؛ فإنها ربّانيّة المنطلق، وتلك هي الميزة الرئيسة في هذه العلوم التي جعلتها بمنأى عن كثير ممّا تتخبّط فيه باقي العلوم الإنسانيّة من إشكالات منهجيّة، وعلى رأسها عائق الذاتيّة وعدم الانفكاك عن داعية الهوى؛ فعلوم الشّريعة محكومة بوازع الديّن وضابط التّعبّد[2]، قال المولى –سبحانه وتعالى–: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾ [النّسَاء : 135].

وعلماء الإسلام لم يكونوا يغيّبون الضابط التعبّدي في كتاباتهم، ومن شذّ عن ذلك منهم سقطت عدالته، وتُرك الاخذ عنه؛ فالأصل أن يصاحب الإنصاف الباحث في جميع مستويات النّظر البحثيّ؛ بحيث لا إصدار إلّا عن تبيّن واستبصار، ولا يسوق رأيا، أو يرجّح آخر؛ إلّا أثبت ذلك وأسنده بالأدلّة، لا بالمذهب المتّبع، ولا يسوق مقالا لغيره، إلّا وحاذر من قطعه عن سياقه وسباقه ولحاقه؛ لغرض في نفسه، ولا يلوي أعناق النّصوص انتصارا لمذهبه[3].

---

1 – حسين ماني سعادة، **كتاب البرهان للإمام للجوينيّ، وعناية المالكيّة به**، مجلّة الدّراسات الإسلاميّة، المجلّد: 5، الرّقم:9، بتاريخ: (20-06-2017 م)، ص266.

2 – فريد الأنصاري، **المرجع السّابق**، ص49-50.

3 – يُنظر: مهدي فضل الله، **المرجع السّابق**، ص33، و: فريد الأنصاري، **المرجع السّابق**، ص50.

إنّ من أولى تجلّيات الإنصاف في مدوّنة الشّيخ: تقديرُه للإمام، وإنزالُه منزلتَه التي شهد له بها القاصي والدّاني؛ فلم يغمِط حقّه ولا مستحقّه من بداية الكتاب إلى نهايته، وهو الذي عدّ للكتاب محاسنَه وميزاتِه قبل الشّروع في نقوده واعتراضاته؛ فقد وصفه بأنّه من أعظم ما ألّف في أصول الفقه، كما شهد بمكانة الإمام في العلم التّحقيق وبعده عن التّقليد، ومدح -أيضا- أسلوبه فيه وفصاحة كلماته، وابتعاده عن الإطناب، واعتناءه بضبط المعاني، وأثنى على قوّة منهجه في الاستدلال[1].

ولا يتردّد الشّيخ في التّسديد والإشادة ما تحقّقت الإجادة، وهو مظهر مظاهر التزام الموضوعيّة، وعنصر من عناصر الإنصاف، القاضي بأن يُقال للمحسن: أحسنت، وللمسيء: أسات، ولمن أحسن -حينا- وأساء -آخر-: لقد خلطت عملا صالحا وآخر سيئا؛ فالمنصف يثمّن ويُقدّر ما قيل لا من قال، ومن شواهد ذلك قولُ الشّيخ تعليقا على مسألة من المسائل[2]: "وأمّا ما ذهب إليه الإمام من أنّهم إذا صرحوا بالظّنّ وجب اتّباعهم؛ لقطعهم بتبكيت المخالف؛ فهذا لعمري حقّ، ولكنّه لم يستمرّ عليه، وأبدى بعد ذلك كلاما طويلا، ومنع عند اتّفاقهم وتصريحهم بالظّنّ، أن تنتهض الحجّة في الحال، وشرط شرطا عسيرا"[3]، وقوله في مكان آخر[4]: "ما قاله الإمام في هذا الموضع كلامٌ صحيح، لا يفتقر إلى أكثر من هذا"[5]، وقوله: "هذا الذي ذكره الإمام هو الصّحيح في المسألة"[6]، وقوله: "ما ذكره الإمام في هذا المكان في ذكر الشّبهة والتقصّي عنها، هو النّهاية في الفصاحة والاختصار، وحسن الردّ؛ فلا مزيد عليه بحال"[7].

إنّ المطالع لكتاب **(التّحقيق والبيان)** ليجزم بأنّ ما وقّته الشّيخ فيه من اعتراضات ومراجعات؛ بعيدٌ كلّ البُعد عن دعوى تحامل المالكيّة -ومنهم الأبياريّ- على الإمام، وتهمة الإجحاف بحقّه وغِمط مقرّراته؛ فالشّيخ ارتسم لنفسه في مقدّمة كتابه -تصريحا- طريق الإنصاف، وتركَ التّحامل والإسراف،

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

2 – والمسألة المقصودة قولُ الإمام في مباحث الإجماع: "إذا أجمعوا على حكم مظنون، وأسندوه إلى الظّنّ وصرّحوا به"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص263.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص832.

4 – في سياق مناقشة مسألة: هل الأمر يقتضي التّكرار، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص637.

5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص637.

6 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص647.

7 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص27.

واعتمده منهجا متّبعا، وميزانا يُحاكمً إليه المقرّرات الأصوليّة للإمام الجوينيّ، يقول في مقدّمة كتابه: "فاستخرت الله –تعالى– في الاعتناء بشرحه، وحلّ ما أشكل من ألفاظه، وعَسُر من معانيه، مع الحرص على إيضاح الحقّ، والانحراف عن التّعصب، مستعينا بالله –عزّ وجلّ–، متبرئا من الحول والقوّة إلا بالله، وهو الموفق للصّواب"[1].

وقال –أيضا–: "وقد التزمنا في هذا الكتاب الإنصاف وترك التّعصّب بحسب الإمكان"[2]، وقد وفّى الشّيخ في كتابه بما التزم به منهجا ومسلكا، وتجلّيات ذلك الوفاء ظاهرة في الكتاب؛ فكان مسدّدا ما حقّه التّسديد، ومخالفا –بالحقّ– في مقام النّقد.

ومن تجلّيّات الإنصاف في الكتاب؛ التزام الشّيخ مسلك الحياد[3] في البحث الأصوليّ، وطريق التّجرّد عن التّعصّب؛ إلّا لما ظهر كونُه حقّا وصوابا عنده، فلم تكن أشعريتُه بالتي تمنعه من الاعتراض على أبي الحسن، ولا مالكيّته بالتي تحرّضه على الاصطفاف –أبدا– في صفّ مالك، ولا منهجه الكلاميُّ بالذي يؤُزّه –دائما– إلى الذّب عن آراء الشّافعيّ في الأصول؛ بل قد ثبت مخالفتُه لهاؤلاء الثّلاثة، كمخالفته للإمام أبي المعالي.

لقد كانت اعتراضات الشّيخ الأبياريّ اعتراضات علميّة موضوعيّة لا تحرّكها الذّاتيّة، أو التّعصّب للأشخاص والمذاهب، وإنّما تقف من وراءها الأدلّة، ويقتضيها الفكر والنّظر، وإنّ المتتبّع لاعتراضاته في موسوعة (**التّحقيق والبيان**) ليجزم بأنّه كان وفيّا لهذا المنهج، لا يعترض لمجرّد الاعتراض، بل لوجود الدّليل المؤيّد، والبرهان المسدّد، يزن كلّ شيء بميزان صريح العقل، وصحيح النّقل، حتى لو تعلّق الأمر بمذهبه بالمالكيّ وإمامه.

ومن نماذج ذلك في الكتاب: اعتراض الأبياريّ على الجوينيّ فيما ذهب إليه من تقديم الإمام الشّافعيّ، ولزوم اتّباعه وتقليده؛ حيث قال: "ونحن نرى خلاف ذلك، ونقول: مالك أولى بالاتّباع،

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص589.

3 – ومسلك الحياد يعبّر عنه في الكتب والمؤلّفات التي تعنى ببيان المناهج المعاصرة في البحث العلميّ بـ: الموضوعيّة، وهي عمليّة بحثيّة، ومراجعة نقديّة، تعيد النّظر في المعارف الإنسانيّة، بمعزل عن عائق الذّاتيّة، والمؤثّرات الخارجيّة، **يُنظر**: عامر الحافي، **الموضوعيّة في دراسة الأديان**، مجلّة إسلاميّة المعرفة، السّنة الخامسة عشر، العدد: 60، سنة: (1431هـ/2010م)، ص132-133.

ويدلّ على ذلك مسالك"[1]، ثم أورد تلك المسالك، وهي أدلّته على ما ذهب إليه من تقديم لمذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس، وقد جمع فيها بين الأثر والنّظر[2]، كلّ ذلك تحت سقف روح علميّة[3] سامية، وأخلاق ربّانيّة عالية.

ومن تجلّيات الإنصاف أيضا: أمانتُه[4] في تقرير كثير من الاعتراضات، وكذا الاستدلال عليها[5]، من خلال نسبة بعض الأقوال لأصحابها، ونقد نسبتها لغير أصحابها، والتّشكيك في نسبة بعضها، وتحرّي مراد الإمام، وحملِه على أحسن المحامل السّالمة عن النّقد، والتماس المعاذير، كما في قوله عن الإمام: "إذا جعل استقراء العوائد دليلا على استحالة ما لم تجر به العادة، أفضى ذلك إلى جحد النّبوّات، وإنكار المعجزات، واستحالة بعث الأموات، وهذا كفر بلا إشكال"[6]، ولكنّه عاد وأحسن الظنّ بالإمام، و اعتذر له بما هو مقبول، وحمل عليه مُراده[7].

---

1 – الأبياري، **التّحقيق والبيان**، ج4، ص236.

2 – الأبياري، **التّحقيق والبيان**، ج4، ص237 وما بعدها.

3 – والرّوح العلميّة الحقيقيّة هي التي تكبح جماح النّفس وأهواءها ابتداء قبل الخوض في أيّ موضوع بغاية اكتشاف الحقيقة، وقد يكون من أخصّ خصائص البحث العلميّ أنّه يحرّر عقل الباحث من عبوديّة التّقليد، والعرف، والنّقل، والميول، والأهواء، ويطلق حركيّة العقل والنّظر ليُحلّق في سماء البحث والتّفكير، واكتشاف عوالم الحقيقة، **يُنظر**: مهدي فضل الله، **المرجع السّابق**، ص25.

4 – تعرّف بعض كتب والمؤلّفات –التي تعالج قضايا المنهج العلميّ المسدّد في البحث– الأمانةَ العلميّة بأنّها: صحّة إسناد الحقائق العلميّة إلى مصادرها الأصليّة أو إلى أربابها؛ بحيث ينسب الفضلُ لأهله، فنقل أفكار وآراء الغير دون إيعازها إلى أصحابها – قصدا– حيدٌ عن الأمانة، وهو تعثّر أخلاقيّ لا يليق بمقام الباحث؛ لا سيّما إذا كان يبحث في العلوم الشّرعيّة، وإنّ الأمانة العلميّة داعيّة كلَّ باحث إلى أن يكون أمينا في كلّ كلمة يخطّها بنانُه ويرسلها قلمُه، ولا ينبغي أن تنفكّ تلك الأمانة عنه في جميع مراحل وخطوات العمليّة البحثيّة التي يقوم بها؛ كما أنّ من مقتضيات الأمانة بهذا المفهوم: "أن يبتعد عن التّجريح، أو مهاجمة الباحثين الذين لا تعجبه آراؤهم، وأن يكون متواضعا إزاء أخطاءهم أو هفواتهم، أو تقصيرهم؛ إذا ما لمس ذلك وأثبته؛ لأنّ العالم أو الباحث كلّما كثُر علمُه؛ زاد تواضعُه، ومهمّته وغايته هي: البحثُ عن الحقيقة لأجل الحقيقة، لا لأجل التّعالي والفخار، أو إظهار هفوات الآخرين، ونقدهم، والتّجريح بهم"، **يُنظر**: عبد الفتّاح العيسوي، و: عبد الرّحمن العيسوي، **المرجع السّابق**، ص12، و: رياض عثمان، **معايير الجودة البحثيّة في الرّسائل الجامعيّة؛ الأسس العلميّة بالتّطبيق والتّمثيل لوضع الخطّة**، ط:1 (2014م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص20، و: مهدي فضل الله، **المرجع السّابق**، ص25 و33، و: فريد الأنصاري، **المرجع السّابق**، ص49.

5 – والأمانة العلميّة في استدلالات الشّيخ بُحثت في المبحث الخاصّ بمنهجه في الاستدلال.

6 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص459.

7 – المصدر نفسُه، ج1، 459.

فـ-ليت شعري- أين التّحامل المزعوم، بل قد يكون التّحامل في نسبة التّحامل إليه، و-ربما-لم يستسغ ابن السّبكيّ اجتراء المالكيّة من أمثال كالأبياريّ والمازري على إمامه الأكبر أبي المعالي، ولم يحتمل مراجعاتهم ونقدهم مقرّراته؛ فحمله ذلك على ما قال.

حاولنا -من خلال ما سبق في هذا الفصل- استجلاء مناهج العمليّة النّقديّة الاعتراضيّة التي وظّفها الإمام الأبياريّ في شرحه لكتاب (**البُرهان**)، بغية الكشف والتّعرّف على الأسس المعياريّة، أو المعايير الأساسيّة المُستثمرة في تلك الاعراضات، والتي تكشف عن الأدوات والمسالك المطروقة والمتروكة في البناء النّزاعي، وقد تجلّى اعتماد منهجِه المُراوجةَ في النّظر الأصوليّ الاعتراضيّ بين فنون المعقول، والأصل المنقول، وتجديد تلك الأدوات العقليّة والنّقليّة، والاستفادة من محصّلاتها، وفي ذلك توجيه للبحثُ الأصوليّ إلى استثمار هذه الأدوات في العمليّة التّجديديّة النّقدية لمباحث الأصول.

الفصل الثّالث: مثارات الاعتراض عند الإمام الأبياري

وفيه تمهيد والمباحث التّالية:

المبحث الأوّل: ما بناه الشّيخ على غلط الإمام

المبحث الثّاني: ما بناه الشّيخ على وهم الإمام

المبحث الثّالث: ما بناه الشّيخ على تناقض الإمام

المبحث الرّابع: ما بناه الشّيخ على دعوى الإمام

المبحث الخامس: ما بناه الشّيخ على غفلة الإمام

المبحث السّادس: ما بناه على اللّبس والإشكال في كلام الإمام

المبحث السّابع: ما بناه الشّيخ على ضعف تقرير الإمام

خاتمة

تمهيد

وأقرّ في صدر هذا الفصل أنّ فكرته الأساسيّة مستوحاة من قول أمّ المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– في شأن الميّت الذي يُعذّب ببكاء أهله عليه[1]: "وهِم أبو عبد الرّحمن، أو أخطأ، أو نسي"[2].

وقد جاء قولها في سياق اعتراضها على ابن عمر –رضي الله عنهما– وقد كشف عن بعض مثارات الاعتراض وأسبابه لديها –رضي الله عنها–.

وولما كانت الاعتراضات الأصوليّة التي أبداها الشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياريّ على الإمام أبي المعالي الجوينيّ كثيرة جدّا؛ إذ لا يكاد يخلّي مسألة من المسائل عن نقد أو اعتراض؛ حاولت أن أجمع تلك المراجعات التي كشفت عنها موسوعتُه من خلال نواظمها العامّة، وأسبابها الكليّة النّاشئة من المعترَض عليه، وهو الإمام أبو المعالي.

وإنّ مناهج البيان والتّحقيق التي اعتبَرها الشّيخ موازينَ أساسيّةً في مراجعاته لكتاب **(البُرهان)**؛ لَتكشفُ عن أهمّ تلك المثارات، ومنها: الغلط والخطأ، والوهم، والغفلة، والتّناقض، الدّعوى، واللّبس والإشكال، والضّعف[3]، وفي هذا الفصل محاولة للتّعرّف على هذه النّواظم والمثارات، وأثرِها في اختلاف المسالك الأصوليّة بين الشّيخ والإمام، وتطبيقاتها من مسائل **(التّحقيق والبيان)**، وقد اقتصر البحثُ على إيراد ما لاح للباحث من المثارات الكليّة للاعتراضات، وإلّا؛ فالمثارات الجزئيّة التّفصيليّة كثيرة، ومختلفة باختلاف المسائل الأصوليّة.

وكلمة المثارات جمعٌ مفرده: مثار، من الفعل: ثار، وهو مطاوع: أثار[4]؛ أي: أثاره فثار، وثار

---

1 – رواه الإمام: **البخاري** في صحيحه، في كتاب: الجنائز، باب: قول النّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم –: يعذب الميّت ببعض بكاء أهله عليه، من حديث ابن عمر، رقم: (1226).

2 – اخرجه ابن عبد البرّ، في **(جامع بيان العلم وفضله)**، باب: ذكر الدّليل من أقاويل السّلف على أنّ الاختلاف خطأ وصواب يلزم طالب الحجّة عنده، وذكر بعضِ ما خطّأ فيه بعضهم بعضا، وأنكره بعضهم على بعض عند اختلافهم، وذكر معنى قوله –صلّى الله عليه وسلّم: أصحابي كالنّجوم، رقم (1721).

3 – سيأتي ترجمة هذه المصطلحات في سياق مباحث الفصل.

4 – المطاوعة يعرفها الإمام اللّغويّ ابن جنّي بقوله: "وهي أن تريد من الشّيء أمرا فتبلغه؛ إمّا بأن يفعل ما تريده؛ إذا كان ممّا يصحّ منه الفعل، وإمّا أن يصير إلى مثل حال الفاعل الذي يصحّ منه الفعل؛ إذا كان ممّا لا يصحّ منه الفعل"، **يُنظر**: ابن جنّي (392هـ)، **المصنّف**، تح: إبراهيم مصطفى، محمّد أمين، ط: (1954م)، مطبعة عيسى البابيّ الحلبي، القاهرة، مصر، ج1، ص71.

الشّيءُ بمعنى: انبعث وانتشر وهاج، ومن هذا الباب حديث: "فرأيت الماء يثور من بين أصابعه"[1] ؛ أي: يخرجُ وينبع من بينها بقوّة وشدّة، ومنه -كذلك- الحديث الآخر: "بل هي حمّى تفور، أو تثور" [2]، ومنه -أيضا- حديث: "أثيروا القرآن؛ فإنّ فيه علمَ الأوّلين والآخِرين"[3].

ومن الباب قولهم: ثوَّر القرآن، ومعناه: بحث عن معانِيه وَعَن عِلمه[4] ، و-أيضا- حديث: "صلاة العشاء الآخرة إذا سقط ثَور الشّفق"[5] ، وهو انتشار الشّفق وارتفاعُه، والمقصود بثورانه: حُمرته، يقال: قد ثار يثور ثورا وثورانا بمعنى: انتشر وارتفع في الأفق[6]، "وثار الشَّيءُ: هاج، ويقال للغضبان أَهيج ما يكون: قد ثارَ ثائرُه وفار فائرُه، إذا هاج غضبُه"[7].

فالحاصل أنّ معنى كلمة مثار لغة راجعٌ إلى الانبعاث والانتشار والتّهييج، ولا تجعل كتب الاصطلاحات لهذه الكلمة معنًى اصطلاحيّا خاصّا يحمل دلالة زائدة على المعنى اللّغوي، قال الكفويّ: "المثار، مثار الشَّيء بالفتح: مُدركُه ومنشؤُه"[8].

---

1 – أخرجه: **البخاري**، واللّفظ له، في كتاب: المناقب، باب: علامات النّبوّة في الإسلام، من حديث: جابر بن عبد الله -رضي الله عنه-، رقم: (3576)، و: **مسلم**، بلفظ: ينبع مكان: يثور، في كتاب: الآداب، باب: باب في معجزات النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم-، عن أنس بن مالك، رقم: (2279).

2 – أخرجه: **البخاري**، في كتاب: المناقب، باب: علامات النّبوّة في الإسلام، عن عبد الله ابن عبّاس، رقم: (3616).

3 – رواه **ابن المبارك** في: **(الزّهد)**، باب: ما جاء في ذمّ التنعّم في الدّنيا، عن ابن مسعود، تحت رقم: (814)، ورواه -أيضا- من طريقه الفريابي في: **(فضائل القرآن)** تحت رقم: (78)، ورواه غيرُهما مسندا إلى ابن مسعود -رضي الله عنه-.

4 – **يُنظر**: مرتضى الزّبيدي، **المصدر السّابق**، ج10، ص343، مادّة: **(ثور)**، و: ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج4، ص109، مادّة: **(ثور)**، و: ابن فارس، **مقاييس اللّغة**، ج1، ص395، مادّة: **(ثور)**، و: مجد الدّين ابن الأثير (606هـ)، **النّهاية في غريب الحديث والأثر**، تح: طاهر أحمد الزّاوي، محمود محمّد الطّناحي، ط: (1399هـ/1979م)، المكتبة العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص229.

5 – رواه جماعة من روّاة الحديث، منهم: **مسلم**، عن عبد الله بن عمرو، بلفظ: "وقت الظّهر ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفرّ الشّمس، ووقت المغرب ما لم يسقط ثور الشّفق، ووقت العشاء إلى نصف اللّيل، ووقت الفجر ما لم تطلع الشّمس"، كتاب: المساجد ومواضع الصّلاة، باب: أوقات الصّلوات الخمس، رقم: (612).

6 – **يُنظر**: محمّد بن أحمد بن الأزهري، **المصدر السّابق**، ج15، ص81، مادّة: **(ثور)**، و: القاسم بن سلّام (224هـ)، **غريب الحديث**، تح: محمّد عبد المعيد خان، ط: 1 (1384هـ/1964م)، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد، الدّكن، الهند، ج4، ص89.

7 – مرتضى الزّبيدي، **المصدر السّابق**، ج10، ص337، مادّة: **(ثور)**.

8 – الكفوي، **المصدر السّابق**، ص874.

وإذا تمهّد هذا؛ فالمرادُ بالمثارات في هذا المقام من هذه الدّراسة: ما كان باعثا ومهيّجا للاعتراضات التي أبداها الإمامُ الأبياريُّ على الإمام الجوينيّ في مدوّنة: **(التّحقيق والبيان)**.



المبحث الأوّل: ما بناه الشّيخ على خطأ الإمام وغلطه.

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: حقيقة الأحكام الشّرعيّة

المطلب الثّاني: جموع القلّة والكثرة

المطلب الثّالث: دلالة الشّرط

المطلب الرّابع: مذهب مالك في الاستصلاح

تمهيد

الخطأ لغة: ضدّ الصّواب، ومنه قولهم: الخِطأة، وهي أرضٌ يُخطئُها المطر، ويصيبُ -قُربَها- غيرها، وأخطأ: إذا حاد عن الصّواب[1] ، "والخطأ: ما لم يُتعمّد، ولكن يُخطأ خَطأة"[2]، وذكر الأزهريُّ -فيما نقَل عنه في (**تاج العروس**)- في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [النّور: 21] ، أنّ بعضهم قرأ: خطآت، من الخطيئة[3] ، ومن الباب قول امرىء القيس:

يا لهف هند إذ خطِئن كاهلا القاتلين الملكَ الحُلاحل[4].

وتفرّق معاجم اللّغة العربيّة بين مجاوزة الصّواب إلى غيره -مطلقا-؛ أي: عمدا، أو عن غير عمد، فهو: أخطأ خَطأً بالفتح، وإن تعمّد فهو من باب: خطِئَ يخطَأُ خِطئا وخطيئة، وعلى هذا جاءت إطلاقات أهل اللّسان العربيّ أخطأ: في الحساب، ولِما صُنع خطأً لا عن وجه العمد، وخطِئَ: في الدّين، ولِما صنع عمدا[5]

فالحاصل أنّ مادّة: خطأ ترجع في دلالتها مُعجميّا إلى معنى مجاوزة الصّواب، والحيد عن الصّحة، عمدا، أو مطلقا.

وأمّا ما ورد في كتب الاصطلاحات[6] من ترجمة لمصطلح: الخطأ؛ فقد قال الشّريف الجرجانيُّ في: الخطأ: "ما ليس للإنسان فيه قصد"[7]، وعرّفه ابن حزم بأنّه: "العدول عن الحقّ بغير قصد إلى ذلك"[8]،

---

1 -الخليل بن أحمد الفراهيدي، **المصدر السّابق**، ج4، ص292، مادّة: (**خطأ**).

2 – **المصدر نفسُه**، ج4، ص293، مادّة: (**خطأ**).

3 – مرتضى الزّبيدي، **المصدر السّابق**، ج1، 215، مادّة: (**خطأ**).

4 – أي: أخطأت الخيل قبيلة بني كاهل، وأوقعَن ببني كنانة، وهند: امرأة أبي امرئ القيس، والحُلاحل: السّيّد الشّجاع ذو المروءة في عشيرته، يقول: ما أشدّ أسف هند إذا أخطأت الخيل قاتلي أبيها، **يُنظر**: مرتضى الزّبيدي، **المصدر السّابق**، ج1، ص212، مادّة: (**خطأ**)، و: عاصم بن أيّوب البطليوسي (400هـ)، **شرح الأشعار الستّة الجاهليّة**، تح: محمّد سالم هاشم، ط: (2021)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص251، و: عبد الرحّمن البرقوقي (1363هـ)، **شرح ديوان المتنبّي**، ط: (2014)، مؤسّسة هنداوي، ص226.

5 – مرتضى الزّبيدي، **المصدر السّابق**، ج1، ص214، مادّة: (**خطأ**).

6 – وهو لا يكاد يخرج عن السّياقات المعجميّة.

7 – الشّريف الجرجاني، **المصدر السّابق**، ص99.

8 – ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، ص45.

ويفرّق بينه وبين: العناد، بأنّ الأخير يختصّ بما إذا كان عن قصد[1]، دون الأوّل[2].

ويُمكن مُلاحظة أنّ هذه التّعريفات المذكورة جاءت على وفق ما سيق من دلالات معجميّة؛ إذ ليس للخطأ في أبواب الاصطلاحات معنى زائدٌ عن المعنى اللّغويّ الوضعي، والذي هو مجاوزة الصّواب قصدا، أو بغير قصد.

وأمّا: الغلط؛ فهو: "أن تعيا بالشّيء فلا تعرف وجه الصّواب فيه"[3]، وهذا المعنى المقول في: الغلط هو حقيقة معنى: الخطأ؛ إذ هو كلّ شيء يعيا بالشّخص -بغير قصد- عن جهة صوابه[4]؛ ولذلك جاء لفظ: الغلط في استعمالات كثير من الفقهاء والأصوليّين مساويا للفظ: الخطأ، من دون فرق بينهما في المعنى[5].

وعلى هذا الأساس؛ فالمقصود بكون: الخطأ، أو: الغلط، مثارا للنّزاع بين الأبياريّ والإمام، هو أنّ المحالّ التي اعتبر الأبياريّ أنّ الجوينيّ حاد فيها عن الصّواب إلى غيره؛ كانت مواضعَ اعتراض عنده، ومن الفروع التّطبيقيّة في هذا المبحث ما يلي:

المطلب الأول: حقيقة الأحكام الشّرعيّة

عقد الإمامُ في **(البُرهان)** فصلا في بيان حقيقة الأحكام الشّرعيّة الخمسة؛ فقال: "قد اشتمل ما

---

1 – ابن حزم المصدر السّابق، ج1، ص45.

2 – وذكر الرّاغب تقريرا مفصّلا في هذا الباب، ضابطا مراتبَ الخطأ والصّواب فقال: "الخطأ: العدولُ عن الجهة، وذلك أضرب؛ أحدها: أن تريد غيرَ ما تحسُن إرادتُه فتفعله، وهذا هو الخطأ التّامّ المأخوذ به الإنسان، يقال: خطئ يخطأ خطأ وخطأة، قال تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الإسْرَاء : 31] ، وقال: ﴿وَإِن كُنَّا لَخَاطِئِينَ ﴿٩١﴾﴾ [يُوسُف : 91]، والثّاني: أن يريد ما يحسُن فعلُه؛ ولكن يقع منه خلاف ما يريد، فيقال: أخطأ إخطاء، فهو مخطئ، وهذا قد أصاب في الإرادة، وأخطأ في الفعل، وهذا المعنيّ بقوله -عليه السّلام-: رفع عن أمّتي الخطأ والنّسيان، وبقوله: من اجتهد فأخطأ فله أجر، وقوله -عزّ وجلّ- : ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا﴾ [النِّسَاء : 92]، والثّالث: أن يريد ما لا يحسُن فعلُه، ويتّفق منه خلافُه، فهذا مخطئ في الإرادة، ومصيب في الفعل، فهو مذموم بقصده، وغير محمود على فعله"، **يُنظر**: الرّاغب الأصفهاني، **المصدر السّابق**، ص287.

3 – ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج7، ص363، مادّة: **(غلط)**.

4 – وقد فرّق أبو هلال العسكريُ بينهما فقال: "الفرق بين الغلط والخطأ: أنّ الغلط هو وضع الشّيء في غير موضعه، ويجوز أن يكون صوابا في نفسه، والخطأ لا يكون صوابا على وجه"، **يُنظر**: أبو هلال العسكري **المصدر السّابق**، ص390.

5 – صالح سعود آل علي، **عوارض الأهليّة المؤثّرة في المسؤوليّة الجنائيّة**، ط:1 (1432هـ/2011م)، العبيكان للنّشر، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ج2، ص419.

جرى من الأوامر والنّواهي على ذكر الوجوب، والحظر، والنّدب، والكراهية، والإباحة، ونحن نذكر الآن حقيقة كلّ حكم من هذه الأحكام في مقتضى الشّرع"[1]، ثمّ ساق بعد ذلك مقالات وتقريرات العلماء من أهل الأصول في بيان حقيقة الوجوب[2].

ويرى الإمامُ الجوينيّ أنّ القول المرضيَّ عنده في ضبط مفهوم الواجب أن يُقال: "أنّه الفعل المقتضَى من الشّارع، الذي يُلام تاركه شرعا"[3]، ويشرح الإمامُ قيود حدّه المقرّر المختار فيقول: "وإنّما ذكرنا: المقتضَى من الشّارع؛ فإنّه معنى الإيجاب، ثمّ قيّدناه باللّوم لينفصل عن المندوب إليه، ولا مراء في توجّه اللّوم ناجزا"[4].

ثمّ -وفق نفس المنهج-، يوردُ الإمامُ أبو المعالي اختلاف المقالات[5] في تحديد وتعريف النّدب، والكراهة، وكذا الحظر، والإباحة، من أجل ينتخبَ لنفسه -بعد ذلك- ما يراه أضبطَ في تحديد مفاهيم تلك الأحكام؛ فيقول في حدّ النّدب: "فأمّا معنى النّدبِ؛ فالمندوب إليه هو الفعل المقتضَى شرعا من غير لوم على تركه"[6]، والحقّ المقطوع به عنده "أنّ نهيَ الكراهية في معنى أمر النّدب[7]؛ فهو بالإضافة إلى الحظر، كالنّدب بالإضافة إلى الإيجاب، ولا يجوز أن يُتخيّل مرتبةٌ بعد القطع بانتفاء الحظر لاقتضاء الانكفاف إلّا هذا، والمستريبُ في هذا مُضرب عن مدرَك الحقّ"[8].

ثمّ عرّف المباح والمحظور فقال: "فأمّا المحظور فهو ما زجر الشّارع عنه، ولام على الإقدام عليه،

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص106.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص106.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص107.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص107.

5 – وربّما ساق بعضَ أسباب الاختلاف في ضبط بعض المفاهيم، كقوله في مرجع الخلاف في تعريف المكروه: "وسبب اضطرابهم: أنّه لم يستتِبَّ لهم أن يجعلوا نهيَ الكراهية في اقتضاء الانكفاف عن المنهيِّ عنه بمثابة أمر النّدب في اقتضاء الإقدام؛ وذلك أنّهم قالوا: استيعاب معظم الأزمان على حسب الإمكان بالنّوافل مستحبٌّ غيرُ محتوم، وليس ترك ذلك مكروها، ولو كان ما ندبنا إلى الانكفاف عنه مكروها؛ للزم أن يقال: ترك استيعاب وقت الإمكان بالنّوافل مكروهٌ، فإذا لم نقُل ذلك، وعسُر ضبط نهيٍ الكراهية بما ضُبط أمر النّدب به؛ فلذلك اضطرب العلماء -بعد اليأس عن هذا المأخذ- في معنى المكروه"، يُنظر: **المصدر نفسُه**، ج1، ص107.

6 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص107.

7 – من حيثُ انتفاء الإلزام فيهما.

8 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص108.

والمكروه ما زجر عنه، ولم يلُم على الإقدام عليه، وأمّا المباح فهو ما خيّر الشّارع فيه بين الفعل والتّرك، من غير اقتضاء ولا زجر"[1].

ولمّا تعهّد الإمامُ بذكر حقيقة كلّ حكم من الأحكام، ثمّ وقع له ذكرُ تعاريف الأفعال التي تعلّقت بها تلك الأحكام، ولم يذكر حدّ شيء منها على الحقيقة؛ حكم الأبياريُّ على صنيعِه بأنّه: غلطٌ بيّن[2]؛ لأنّ الواجبَ، والمحظور، والمباح، والمكروه، والمندوب: هي الأفعال التي تعلّقت بها الأحكام، وليست الأحكامُ نفسُها التي وعد بحدّها[3]، ويستدرك الشّيخ على كلام الإمام، فيقرّر في حدّ الوجوب أنّه: "القول المقتضِي حصولَ الفعل على وجه يكون المخالف مذموما بوجه ما"[4].

وما اعترض به الشّيخ صحيح؛ فالأفعال والأحكام شيئان متغايران في الحقيقة؛ فيلزم من ذلك تغايُرهما في الحدّ؛ إذ هناك فرق بين الوجوب والواجب؛ لأنّ المقصود بالوجوب: الخطاب الشّرعي[5]، وأمّا الواجب؛ فهو فعل المكلّف كما قرّر الشّيخ الأبياري، وغيرُه من الأصوليّين، يقول الإمام تاج الدّين السّبكي: "والواجب: الفعل المتعلّق للوجوب"[6].

على أنّه يُمكن أن يُعتذر للإمام أبي المعالي بأن يُقال: إنّ استعماله وتوظيفه لمعنى الواجب مكانَ الوجوب ليس حقيقيّا، وإنّما هو من قبيل المجاز[7].

المطلب الثّاني: جموع الكثرة والقلّة

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص108.

2 – وشبّه ذلك بمن تعرّض لحدّ العلم فقال: المعلوم ما كشفه العلم، وذلك ليس حدّا للعلم، يُنظر: الأبياري، **التّحقيق والبيان**، ج1، ص846.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص846.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص846.

5 – عبد العزيز بن ريس الرّيس، **المحصول في شرح صفوة الأصول**، ط:1 (1437هـ)، دار البرازي، سوريا، دار الإمام مسلم، المدينة المنوّرة، ص30.

6 – **يُنظر**: التّاج السّبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ج1، ص491، وعليّ بن عبد الكافي السّبكي (756هـ)، تاج الدّين السّبكي (771هـ)، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ط:1 (1404هـ/1984م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص93.

7 – و–على هذا النّسق– شاع تقسيم الأصوليّين للواجب إلى مضيّق وموسع، والمضيّق والموسّع على الحقيقة هو الزّمان والوقت الذي يقع فيه الفعل، ولكن وُصف به الواجب والوجوب مجازا، يُنظر: **المصدر نفسُه** ج1، ص93.

عقد الإمام كتاباً في العموم والخصوص، فافتتح مسائله بإثبات الكلام النّفسي، وقرّر أنّ العموم والخصوص قولان قائمان بالنّفس، كالأوامر والنّواهي في ذلك[1].

ثمّ حكى اختلاف العلماءِ أهلِ الأصول في إثبات صيغ الخصوص والعموم[2]، فنقل في هذا الموضع من **(البُرهان)** ما نُقل عن الشّيخ أبي الحسن والواقفيّة من أنّ العموم لا صيغة له[3]، وذكر أقوالا أخرى في محلّ البحث؛ ليقرّر –خلف ذلك– الرّأي المُنتخبَ المرضيَّ عنده[4] في الموضوع، كما جرت به سَنَن الكتاب وطريقته[5].

ثمّ ساقه الحديثُ –بعد ذلك– إلى إثارة موضوع صيغ الجموع المختلفة، ومدى اقتضائها وإفضائها للاستغراق[6]، وممّا ذكَره في هذا الموضِع قوله: "فجمع القلّة[7] لم يوضع للاستغراق قطعا، وإجماع أهل اللّسان على ذلك كافٍ مغنٍ عن تكلّف إيضاح، واللّغة نقل، فليت شعري؛ بم نتعلّق إذا عدمناه؟، وأمّا جمع الكثرة؛ فهو في وضع اللّسان للاستغراق؛ فإنّ العرب استعملته –قطعا– مسترسلا على آحاد

---

1 – ولكنّ الإمامَ أبا المعالي حكم بأنّ ظهور ذلك في العموم والخصوص أدنى من وضوحه في الأوامر والنّواهي، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص111.

2 – وجعل ذلك كاختلافهم في صيغة الأوامر والنّواهي، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج1، ص112.

3 – وقد وصف ذلك بأنّه زلل، فقال: "وهذا النّقل على هذا الإطلاق زلل؛ فإنّ أحدا لا ينكر إمكانَ التّعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به، كقول القائل: رأيت القوم واحدا واحدا؛ لم يفتني منهم أحد، وإنّما كرّر هذا اللّفظ قطعا لوهمِ من يحسِبُه خصوصا...، وإنّما أنكر الواقفيّة لفظةً واحدة مشعرة بلفظ الجمع، ووافق الملقّبُ بـ: البُرغوث، من متكلّميّ المعتزلة، وابنُ الرّاونديّ، الواقفيّةَ فيما نُقل عنهم"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج1، ص112.

4 – وشرح مذهبه في المسألة فقال: "الألفاظ التي يُتوقّع اقتضاء العموم فيها منقسمة، فمن أعلاها وأرفعها: الأسماء التي تقع أدواتٍ في الشّرط، وهي تنقسم إلى ظرف زمان، وإلى ظرف مكان، واسمٍ مبهم يختصُّ بمن يعقِل، كقولك: من أتاني أكرمتُه، واسم مبهمٍ يختصُّ بما لا يعقِل في رأي، ولا يختصّ بمن يعقِل في رأي، كوقوع ما شرطا، وكلُّ اسم وقع شرطا عمّ مُقتضاه، فإذا قلت: من أتاني؛ اقتضى كلَّ آت من العقلاء، وإذا قلت: متى ما جئتني؛ اقتضى كلَّ زمان، وإذا قلت: حيثما رأيتَني؛ اقتضى كلَّ مكان، وما يقع مُنكّرا منفيّا فهو كذلك، يتعيّن –أيضا– القطعُ بوضع العرب إيّاه للعموم كقولهم: لم أر رجلا"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج1، ص113.

5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص111-112-113.

6 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص113-114.

7 – ينقسم جمع التّكسير إلى جمع قلّة، وجمع كثرة، "وجمع القلّة ما بين الثّلاثة إلى العشرة، وجمع الكثرة ما فوق ذلك"، يُنظر: عثمان بن جنّي (392هـ)، **اللّمع في العربيّة**، تح: فائز فارس، ط:1 (1972م)، دار الكتب الثّقافيّة، الكويت، ص171، و: أدما طربَيه، **معجم الجموع في اللّغة العربيّة**، ط: 1 (2003م)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ص83.

الجنس، ووضعته لها"[1].

وتعليقا على هذا النّص؛ حكم الشّيخُ الأبياريّ بعدم انضباط مقدار جمع الكثرة، وأنّه ظاهر فيما زاد على العشرة، خاصّة في الجمع الذي لا جمعَ قلّة له، ككلمة: رجال، و: دراهم، ومثّل بقول القائل: ثلاثة رجال، وأربعة دراهم، ولكنّه غلّط الإمامَ في موضعين، أمّا الأوّل؛ ففي ذهابه إلى أنّ جمع الكثرة للاستغراق[2]، والأبياريُّ يرى أنّه صالح للعموم، ولما هو دون ذلك، و-أيضا-في قوله: "فأمّا جمع القلّة؛ فلم يوضع للاستغراق قطعا"[3].

ولكنّ تغليط الشّيخ للجوينيّ في هذا الموضع الثّاني[4] مقيّد بما إذا قصد الإمام بذلك أنّه لا يحتمله أصلا، واستشهد لاعتراضه بكلام أئمّة العربيّة، وتقريرِهم أنّ القليلَ قد يوضع موضع الكثير، والعكس -أيضا-، وأمّا إن أراد بكلامه في هذا الموضع أنّه جمعٌ غيرُ ظاهر في الاستغراق؛ فإنّ ذلك مسلّم ومقبول عند الشّيخ الأبياري[5].

واعتراض الشّي في هذا السّياق هو الرّاجح في نظر الباحث؛ لأنّ ممّا قرّره أهل البحث في علوم العربيّة أنّ الوزن لا يتحكّم دائما، وبشكل مطّرد ومستمرّ في الدّلالة العدديّة للجموع بالتّدقيق، وإلى ذلك أشار سيبويه بقوله: "واعلم أنّ لأدنى العدد أبنية هي مختصّة به، وهي له في الأصل، وربما شرِكَه فيه الأكثر، كما أنّ الأدنى ربما شرك الأكثر"[6].

وإن كان الكثير من أهل الأصول قد قرّر ما ذكره الإمام أبو المعالي الجويني في جمع الكثرة والقلّة، ولعلّ هذه المسألة ممّا افترق فيه الدّرس اللّغويّ الصرفي، والشّرعيّ الأصوليّ، وذلك من حيث بعضُ تفاصيل هذا الموضوع[7].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص114.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص114.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص114.

4 – **أي**: في دلالة جمع القلّة.

5 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص875.

6 –سيبويه (180هـ)، **الكتاب**، تح: عبد السّلام هارون، ط:3 (1408هـ/1988م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج3، ص490.

7 – تناولت بعض البحوث الأكاديميّة هذا الأمر، وممّا اطّلعت عليه منها: مقال لخضراء سالم سلامة العطوي، بعنوان: **الخلاف في أقلّ الجمع وأكثره بين النّحويّين والأصوليّين**: أسبابُه ودوافعه، مجلّة كليّة اللّغة العربيّة بإيتاي البارود، جامعة الأزهر، العدد: 35، الإصدار: 2، بتاريخ: أكتوبر 2022.

المطلب الثّالث: مذهب السّمنيّة[1] في الخبر المتواتر

بحث الإمامُ في (**البُرهان**) موضوع الخبر المتواتر؛ واقتضى المنهج الذي سلكَه التّصدير بذكر شرائطه، ثمّ وصفَ الخبر المتواتر، ثمّ ذكر قول النّاس فيه، ومذاهبهم في إفضائه إلى العلم -أيضا-[2].

وبيّن الإمام -كذلك- أنّ من شروط الخبر المُفضي إلى العلم: أن يصدُر عن عدد معيّن، وحكى اضطراب النّاس واختلافَهم الفاحش في التّعيين، وساق المقالات والمُباحثات في ذلك[3]، وفي هذا السّياق يقول: "ونقل النّقلة عن السُّمنيّة أنّهم قالوا: لا ينتهى الخبر إلى منتهى يفضي إلى العلم بالصّدق، وهو محمول على أنّ العدد وإن كثُر؛ فلا يكتفى به حتى ينضمّ إليه ما يجري مجرى القرينة؛ من انتفاء الحالات الجامعة"[4].

وبيّن الشّيخ الأبياريُّ أنّ هذا الذي نسبه الإمام للسّميّنة غلطٌ بيّن؛ لأنّهم لم ينتحوا ذلك المنحى بحال، وإنّما قصروا العلوم على الحواس، ونفوا ما عداها[5].

وما قرّره الشّيخ من مذهبهم قد نقله -أيضا- جمع من أهل الأصول، قال الشّيخ زكريّا الأنصاري: "وغلط من نقل عن السّمنيّة إنكاره"[6]، أي إنكارهم إفادة المتواتر العلم، ونقل عن المقترح[7] أنّ مذهبهم

---

1 – **السُّمَنيّة**: بضم السّين، وفتح الميم، فرقة من أهل الهند، دهريّون، تقول بالتّناسخ، وقدم العالم، زعموا ألّا معلوم إلّا من جهة الحواس الخمس، وقيل: إنّها تُنسب إلى بلدٍ اسمه: سُومْنَا، وقيل: نسبة إلى صنم يعبدونه اسمه: سُومنات، **يُنظر**: ابن النّديم، **المصدر السّابق**، ص480، و: عبد القاهر البغدادي (429هـ)، **الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة النّاجية**، ط:2 (1977م)، تح: لجنة إحياء التّراث العربي بدار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ص253، و: أحمد بن يحيى بن المرتضى (840هـ)، **المنية والأمل في شرح الملل والنّحل**، تح: محمّد جواد مشكور، ط:2 (1410هـ/1990م)، دار النّدى، بيروت، لبنان، ص62-63، و: محمّد جواد مشكور (1374هـ)، **موسوعة الفرق الإسلاميّة**، ط: (1995م)، مجمّع البحوث الاسلاميّة للدّراسات والنّشر، ص287.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص216-217-218.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص218-219-220.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص220.

5 – الأبياري، **التّحقيق والبيان**، ج2، ص598.

6 – زكريّا الأنصاري (926هـ)، **فتح الرّحمن شرح لقطة العجلان**، تح: عدنان علي بن شهاب الدّين، ط:1 (1434هـ/2013م)، دار النّور المبين للدّراسات والنّشر، عمّان، الأردن، ص54

7 – **هو**: أبو العز مظفّر بن عبد الله، المنعوت بالتّقي، المعروف بالمقترح، تفقّه على مذهب الإمام الشّافعي -رضي الله عنه- وبرع في علوم شتّى، منها: أصول الدّين، والخلاف، وتوفّي سنة: (**612هـ**)، **يُنظر**: المنذري، **المصدر السّابق**، ج2، ص343.

حصر المعلومات في المحسوس، وما سواه يسمّونه معقولا[1].

ولا معنى لما ذكره الشّيخ في المسألة من حصر المعلوم في المحسوس عند السّمنيّة؛ إذ الكلام في العلم النّاشئ عن الخبر المتواتر في المحسوسات، وإذا كان كذلك؛ فلا يصلح ما ذكره الأبياريّ ردّا واعتراضا على الإمام[2].

فالخلاف بين الشّيخ والإمام راجع إلى اللّفظ؛ لأنّ السّمنيّة لا ينكرون وقوع العلم بالمتواتر على العموم، لكنّهم يقرّرون أنّ وقوع العلم ليس راجعا إلى مجرّد الخبر، بل إلى القرائن كما بيّن الإمام، ووقوع العلم عن القرائن لا ينكره العقلاء[3].

المطلب الرّابع: دلالة الشّرط

في سياق حديثه عن شروط العلّة؛ تطرّق الإمام إلى موضوع الانعكاس، وحكى اختلاف أهل الأصول في شرطيّته، وأورد مآخذهم في ذلك، وما تعلّق بها من نقاش[4] .

ثمّ ذكر أنّ ممّا استدلّ به من لايرى اشتراط الانعكاس في العلّة أنّهم قالوا: إنّ العلل الشّرعيّة لا تقتضي الأحكامَ لذاتها، بل تقتضيها من حيثُ نصبُ الشّارع إيّاها علامةً عليها، سواء كانت عللا منقولة بالنّص، أو مستنبطة، ثمّ أسقطوا هذا التّقرير على قول القائل لمن يخاطبه: إذا أومأت إليك فاعلم أنّي أريد منك القيام، فإذا لم يومئ؛ لم يدلّ ذلك على عدم إرادته القيام؛ إذ قد يريده منه بعلامات أخرى؛ لأنّ الشّيء الواحد قد يُنصب عليه أعلامٌ مختلفة، وكذلك حكمُ العلل الشرعيّة، لا يدلّ غيابُها على عدم إرادة الحكم، فثبَت عدم شرطيّة الانعكاس[5].

ثمّ يسوق الإمام مناقشة علميّة لما تضمّنته المقالة الاستدلاليّة الأخيرة[6]؛ ليُقرّر بعد ذلك ما يرتضيه في الموضوع فيقول: "هذه الصّفات إذا نصبَت أعلاما؛ فإنّها في غالب الأمر تُذكر في مساق شرط، أو

---

1 – زكريّاء الأنصاري، **المصدر السّابق**، ص55

2 – **المصدر نفسُه**، ص56.

3 – الزّركشي، **البحر المحيط**، ج6، ص104.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص47-48-49.

5 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص50.

6 – وقد وصفها بقوله: "وهذا هو التّدليس الأخير، وإذا نحن أوضحنا مسلك الحقّ فيه؛ استفتحنا بعده تمام الكشف عن غاية البيان، واختتمنا المسألة على وضوح لا مراء بعده"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج2، ص50-51.

على قضيّة تعليل، فإن ذُكرت على مساق لشرطٍ؛ فقد قرّرتُ في مسألة المفهوم أنّ انتفاء الشّرط يتضمّن انتفاء المشروط، ومن خالف في القول بالمفهوم؛ لم يخالف في الشّرط، واقتضائِه نفيَ المشروط عند انتفاء الشّرط"[1].

ويقول: "ولكنّا مع ذلك لا نُبعد أنّ تعلّق المتعلّق مشروطٌ بأفراد شرائط؛ بحيث يستقِلّ ذلك المشروطُ بكلّ واحد منها، مثلَ أن يقول: إن أتيتني، أو كاتبتني، أو ذكرتني بخير على ظهر الغيب؛ أكرمتك، فالإكرام متعلّق بكلّ شرط من هذه الشّرائط، من غير أن يُشترط اجتماعُها، وإذا كان التّعلّق على هذا الوجه؛ لم يبعُد أن ينتفي الإتيانُ ويثبُت الإكرامُ؛ لمكان المكاتبة أو لشرط آخر يُفرض"[2].

ويقول -أيضا-: "ولكنّ النّقض[3] على حال ممثّل بالخلف في الوفاء بالمشروط عند ثبوت الشّرط، فإذا قال قائل: إن جئتني أكرمتك، فإذا جاءه ولم يكرمه؛ كان ذلك في حكم الخُلف، ولو جرى إكرامُه من غير مجيء؛ كان هذا مخالفا لحكم الشّرط من طريق التّضمّن، ولم يكن معدودا خُلفا صريحا، فيُفارق الطّرد العكس، مثلَ ما يفارق الخلفُ الوفاء بالمشروط عند وجود الشّرط في إثبات مجيء المشروط دون الشّرط، وإذا قال القائل: إن جئتني أكرمتك، وإن لم تجئني أكرمتك؛ فالذي جاء به، وإن كان على صيغة الشّرط؛ فهو خارج عن باب الشّرط باتفاق أهل اللّسان، والتّقدير: أكرمُك إن جئتني أو لم تجئني"[4].

لقد وصف الشّيخ هذا الكلامَ بأنّه ظاهر الغلط والفساد، لأنّه يجعل للشّرط دِلالتين: دلالةً مصرّحاً بها، وهي إثباتُ المشروط عند ثبوت الشّرط، وهو عند الشّيخ ضرب من المحال، ودلالة أخرى ضمنيّة غيرُ مُصرّح بها، كما يُفيدُه كلام الإمام في قوله: "ولو جرى إكرامُه من غير مجيء؛ كان هذا مخالفا لحكم الشّرط من طريق التّضمّن، ولم يكن معدودا خُلفا صريحا"[5].

وينقُل الأبياريُّ اتّفاق أهل التّحقيق من علماء الأصول على أنّ الشّرط -عقليّا كان، أو شرعيّا، أو عاديّا- لا يتضمّن دلالة في جهة الإثبات، فلا يسوغ؛ بل يستحيل أن يصحّ ما قرّر الإمام من أنّ

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص50.

2 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص50- 51.

3 –باعتباره من مفسدات العلّة.

4 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص51.

5 –**المصدر نفسُه**، ج2، ص51.

دلالة الشّرط على الإثبات مُصرّح بها، ويقرّر الشّيخ أن لا دلالة للشّرط إلّا في جانب الانتفاء[1].

ويُغلّطه –كذلك– فيما ساقه من مثال؛ لأنّه لا إنكار في استحقاق الإكرام عند المجيء في قول القائل: إن جئتني أكرمتك، ولكنّ الشّيخ لا يُسلّم بأنّ ذلك راجعٌ لوجود الشّرط؛ بل لأجل الالتزام المتوقّف عليه؟، ويشبّه ذلك المثالَ بقول القائل مثلا: إن دخلتِ الدّار فأنت طالق، فإنّ وقوع الطّلاق بدخولها ليس راجعا لمقتضى الشّرط [2]، ولكن للالتزام من قبل المطلّق، وهذا بحكم الوضع اللّغوي[3] .

كما يغلّطه أيضا في مقام آخر، وهو تقريره أنّ الشّرط في مثاله الذي أورده يدلّ على الإيتاء ضمنا[4]؛ لأنّه لا دلالة للشّرط إلّا في جهة الانتفاء؛ وذلك بالنّظر إلى حقيقة الشّرط، والتي ترجع إلى كونه ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، ولا يلزم من وجود الشّرط وجود المشروط[5]، ويعقّب الشّيخ على ذلك بقوله: "فيا ليت شعري؛ إذا جعلت دلالة الشّرط في النّفي ضمنيّة، ودلالتُه على الإثبات مصرّحٌ بها؛ أيّ فرق بين الشّرط والعلّة"[6].

ومعنى دلالة الشّرط في جهة الانتفاء عند الشّيخ: أنّ الاشتراط يستلزم تخصيص المطلق من الكلام، بحيث يمنع الشّرط من دلالة الكلام على غير تلك الصّورة الشّرطيّة، فلا يكون المشترط متكلّما بغيرها، والإمام يقول أنّ الشّرط له دلالة على نقيض الصّيغة الشّرطيّة، وذلك غير صحيح عند الشّيخ[7].

ومن مواضع الغلط التي نبّه عليها الأبياريُّ في النّصّ المنقول؛ ما تعلّق –من كلامه– بتوقّف الإمام عن القطع بنفي المشروط عند انتفاء الشّرط؛ وذلك أنّه قال: "ولكنّا مع ذلك لا نُبعد أنّ تعلّق المتعلّق مشروطٌ بأفراد شرائط؛ بحيث يستقِلّ ذلك المشروطُ بكلّ واحد منها، مثلَ أن يقول: إن أتيتني، أو كاتبتني، أو ذكرتني بخير على ظهر الغيب، أكرمتك؛ فالإكرام متعلّق بكلّ شرط من هذه الشّرائط، من

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص 233–234.

2 – يقول: "هذا بالنّظر إلى وضع اللّغة وحقيقة الشّرط، وأمّا بالنّظر إلى الفقه؛ فدخول الدّار ليس هو سبب الطّلاق؛ إذ لا يناسبُ ذلك، وإنّما السّبب: تطليقُ الزّوج الموقّف على الدّخول"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج3، ص234.

3 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص234.

4 – المقصود قول الإمام أبي المعالي: "فقد قرّرتُ في مسألة المفهوم أنّ انتفاء الشّرط يتضمّن انتفاء المشروط"، يُنظر: **الجويني**، **البُرهان**، ج2، ص50.

5 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص234.

6 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص234.

7 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص235.

غير أن يُشترط اجتماعُها، وإذا كان التّعلق على هذا الوجه؛ لم يبعُد أن ينتفي الإتيانُ ويثبُت الإكرامُ لمكان المكاتبة أو لشرط آخر يُفرض"[1]، ويقطع الشّيخ بانتفاء المشّروط لانتفاء الشّرط، وأمّا ما ذكره من تعليق المشروط بجملة من الشّرائط على طريق البدل؛ فلا يسلّم الأبياريُّ ما قاله الإمام من إمكان فوات شرط وبقاء آخر؛ ليتحقّق له إمكان انتفاء الشّرط وبقاء المشروط؛ ويُقرّر أنّ الشّرط واحد منهما لا بعينه، فأيّ شرط منهما حصَل؛ لم يكن ذلك انتفاءً للشّرط أصلا، وشبّه ذلك بخصال الكفّارة في اليمين، ويخلص الشّيخ وراء ذلك إلى عدم ثبوت المشروط مع انتفاء الشّرط قط، ولو ثبت؛ دلّ ذلك على أنّه ليس شرطًا فيه[2].

كما يُغلّطه في موضع رابع في النّصوص المنقولة في البحث، وهو تشبيهُه للنّقض بتخلّف المشروط عند وجود الشرط، ويرى الشّيخ أنّ ذلك لا يرجع للشّرط، بل للكذب في الالتزام الذي ثبت بالشّرط[3].

ومن مواضع التّغليط –أيضا–: قول الإمام: "ولو جرى إكرامُه من غير مجيء؛ كان هذا مخالفا لحكم الشّرط من طريق التّضمّن، ولم يكن معدودا خُلفا صريحا"[4]، ويرى الشّيخُ أنّ الإكرامَ الملتزم هو ما ترتّب على المجيء، وليس يلزم من التزام الإكرام في هذه حالة منعُه في غيرها[5]، وليس الإكرام عند عدم المجيء هو ما التزمه المشتَرط[6].

ويشيرُ الأبياريُّ في خاتمة تعليقه عن النّصوص المُثبتة سابقا إلى اعتراض أصوليٍّ آخر، وأرجعه –أيضا– إلى الخطأ والغلط، وهو قوله: "وإذا قال القائل: إن جئتني أكرمتك، وإن لم تجئني أكرمتك؛

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص50-51.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص23- 236.

3 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص236.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص51.

5 – وعضّد هذا النّظر بقوله: "ألا ترى أنّه لو أكرمه من غير مجيء، ثم اتّفق مجيئه، لزمه –بحكم التزامه– إكرامُه؛ اللّهم إلّا أن يكون قد التزم إكرامَه بشيء معيّن، ثمّ أعطاه له، فإنّه لا يلزمُه إعطاء غيرِه، وما ذاك إلّا لفوات الملتزَم، وهو بمثابة ما لو قال: إن جئتني أعطيتك عبدي ميمونا؛ فاتّفق موتُ العبد، ثمّ جاءه؛ فإنّه لا يستحقّ عليه إعطاءَ غيرِه بحكم شرطه والتزامه، ولا يمكن إعطاؤه بعد موته، فيسقط الالتزام لفوات محلّه، ومثال ذلك: الرّجل إذا قال لامرأته: إن دخلت الدّار فأنت طالق، ثم طلّقها قبل دخول الدّار، فلا أحد من العقلاء يقول: إنّ هذا التّطليق مناقضٌ لما سبق من التّعليق، ولا أنّه هو الطّلاق المعلّق، بل هو طلاق آخر، فإذا ألزِم ذلك، ثم اتّفق دخولُها؛ طلّقت –أيضًا– بمقتضى ذلك الطّلاق الملتزَم؛ إلّا أنّ ما سبق من الطّلاق أوجب البينونة الكبرى، فيُنزّل ذلك منزلةَ موت العبد في المثال السّابق"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص236، 237.

6 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص236.

فالذي جاء به؛ وإن كان على صيغة الشّرط؛ فهو خارج عن باب الشّرط باتفاق أهل اللّسان، والتّقدير: أكرمُك إن جئتني أو لم تجئني"[1]؛ فالأبياريُّ لا يرى ذلك خارجا عن باب الشّرط باتفاق اللّغويّين كما زعم الإمام؛ بل اعتبره من حقيقة الشّرط؛ وإن عُدل فيه عن اللّفظ المختصر إلى اللّفظ الطّويل[2].

والذي أراه في خاتمة هذا المطلب أنّ بعض المواضع التي وُجّه فيها التّغليط للإمام يمكن أن تُردّ وترجع إلى اختلاف الأفهام، وتباين وجهات النّظر، وبعضُها سديد مؤيّد بقوانين اللّغة، قال في (**البحر المحيط**): "وقع في باب القياس من (**البرهان**) أنّ للشّرط دلالتين: إحداهما مصرّح بها، وهي إثبات المشروط عند ثبوت الشّرط، والأخرى ضمنيّة، وهي الانتفاء، والذي ذكره غيرُه من الأصوليّين أنّ الشّرط لا دلالة له في جانب الإثبات بحال، وإنّما يدلّ في جانب الانتفاء خاصّة، ولو صحّ ما قاله؛ لم يظهر فرقٌ بين العلّة والشّرط، وأمّا تمسّك الإمام بقول القائل: إن جئتني أكرمتك؛ فنحن لا ننكر أنّه إذا جاء استحقّ الإكرام، لكن هل ذلك لوجود الشّرط، أو لأجل الإكرام الموقوف على الشّرط؟، وكذلك لو قال: إن دخلتِ الدّار فأنت طالق؛ فإنّها إذا دخلت الدّار تطلّق؛ لا لاقتضاء الشّرط ذلك، بل للالتزام والإيقاع من جهة المطلّق، وهذا بالنّظر إلى وضع اللّغة، وأمّا بالنّظر إلى الفقه؛ فدخول الدّار ليس هو سببَ الطّلاق؛ إذ لا يناسب ذلك، وإنّما السّبب تطليق الزّوج الموقوف على الدّخول، وقد طوّل الأبياريّ معه الكلام في ذلك"[3]، وقد سقت المثال -على طوله- ليظهر أثر الغلط الذي وقع فيه أبو المعالي في إثارة الاعتراض عند الشّيخ.

المطلب الخامس: مذهب مالك في الاستصلاح.

عقد الإمام أبو المعالي رابعَ كُتب كتاب (**البرهان**) في بحثِ مسائل وقضايا الاستدلال، فعرّفه بأنّه: "معنى مشعرٌ بالحكم، مناسبٌ له فيما يقتضيه الفكر العقليّ، من غير وجدان أصل متّفق عليه"[4]، ثمّ

---

1 – الجويني، **البرهان**، ج2، ص51.

2 – وزاد المسألة إيضاحا فقال: "وذلك أنّه لمّا قال: إن جئتني أكرمتك، اقتصر اللّفظ في الدّلالة على التزام الإكرام عند المجيء، وصار الإكرامُ عند عدم المجيء مسكوتًا عنه، ثم عبّر عنه بعبارة تخصُّه؛ أعني المسكوتَ عنه؛ فقال: إن لم تجئني أكرمتك، ونظير ذلك أنّه لو قال: اقتل الحربيّين؛ كان هذا كلامًا صحيحًا، ونعتًا معتبرًا، فلو قال مع ذلك: والذّمّيّين؛ لم يخرج النّعتان عن كونهما نعتين على حقيقة اللّغة، ولكنّه عدل عن اللّفظ المختصر إلى اللّفظ الطّويل؛ إمّا لعدم فصاحة، أو لغرض من الأغراض"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص237،-238.

4 – الزركشيّ، **البحر لمحيط في أصول الفقه**، ج4، ص 438.

3 – الجويني، **البرهان**، ج2، ص161.

بيّن أنّ المذاهب فيه ثلاثة؛ أحدها: ردّ الاستدلال بالاستدلال، والثّاني: جواز إتباع وجوه الاستصلاح سواء كانت قريبة من موارد النّص، أو لم تكن كذلك؛ بشرط ألّا يُعارضها الكتاب، أو السنّة، أو الإجماع، والمذهب الثّالث، ونسبه إلى الإمام الشّافعيّ، وهو يقتضي التّمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل، بشرط قربِه من معاني الأصول الثّابتة[1].

ثمّ نسب الإمام لمالك؛ أنّه يرى التّمسك بالمصلحة المرسلة مطلقا، ورام أن يردّ عليه فقال: "وما نزيده الآن قائلين: لو صحّ التمسّك بكلّ رأي من غير قرب ومداناة؛ لكان العاقل ذو الرّأي، العالمُ بوجوه الإيالات؛ إذا راجع المفتين في حادثة، فأعلموه أنّها ليست منصوصة في كتاب، ولا سنّة، ولا أصل لها يضاهيها؛ لساغ -والحالة هذه- أن يعمل العاقل بالأصوب عنده، والأليق بطرق الاستصلاح، وهذا مركب صعب لا يجترئ عليه متديّن، ومساقُه ردّ الأمر إلى عقول العقلاء، وإحكام الحكماء، ونحن على قطع نعلم أنّ الأمر بخلاف ذلك"[2].

وقد خطّأ الشّيخ هذا التّقرير الذي أبداه الإمام، وبيّن أنّ الغلط فيه راجع إلى وجهين: أحدِهما: أنّ المدرسة المالكيّة تشترط في اتّباع المصالح؛ ألّا تعارض أصلا مفهومًا من أصول الشّريعة، والعوام لا مطمع لهم في ضبط ذلك، وثانيها: أنّ مالك لا يقصد بالمصلحة في هذا الموضع مجرّد جلب المنافع ودفع المفاسد، بل المقصود هو المحافظة على مقاصد الشّرع، وهذا -أيضا- شأن العلماء المتخصّصين دون العوام[3].

والظّاهر أنّ جماعة من الأصوليّين تابعوا إمام الحرمين في هذا الذي ينسبه إلى مالك في كتاب الاستدلال، قال المحليّ في شرحه على (**جمع الجوامع**): "وإن لم يدلّ الدّليل على إلغائه كما يدل على اعتباره؛ فهو المرسل؛ لإرساله؛ أي: إطلاقه عمّا يدلّ على اعتباره أو إلغائه، ويعبّر عنه بالمصالح المرسلة، وبالاستصلاح، وقد قبله الإمام مالك مطلقا رعاية للمصلحة؛ حتّى جوّز ضرب المتّهم بالسّرقة ليقرّ، وعورض بأنّه قد يكون بريئا، وترك الضّرب لمذنب أهون من ضرب بريء"[4]، وجاء في (**المنخول**):

---

1 – الجويني، **البرهان**، ج2، ص161-162.

2 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص164.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص145.

4 – جلال الدّين المحلي (864هـ)، **البدر الطّالع في شرح جمع الجوامع**، تح: مرتضى علي الدّاغستاني، ط:1 (1426هـ/2005م)، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، دمشق، سوريّا، ج2، ص246-247.

"الفرق بيننا أنّنا تنبّهنا لأصل عظيم لم يكترث مالك به، وهو أنّا قدّمنا الصّحابة على قضيّة المصلحة، وكلّ مصلحة يُعلم على القطع وقوعُها في زمن الصّحابة -رضي الله عنه-، وامتناعُهم عن القضاء بموجَبها؛ فهي متروكة، ونعلم على القطع أنّ الأعصار لا تنفكّ عن السّرقة، وكان ذلك يكثر في زمن الصّحابة، ولم يعزّروا بالتّهمة"[1]، وقال الآمديّ في مباحث المناسب المرسل: "وقد اتّفق الفقهاء من الشّافعيّة والحنفيّة وغيرهم على امتناع التّمسك به، وهو الحقّ، إلّا ما نقل عن مالك أنّه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه"[2].

والحقّ في هذه المسألة، ما قرّره الإمام الأبياريّ؛ وإنّ تشنيع الجوينيّ "نزعة من طرائق مناظرات المخالفين المتّبعة في القديم، وهي طرائق كان الأجدر بهمم العلماء التّنكّب عن سلوكها[3].

فأصحاب مالك أعرف النّاس بمذهبه[4]، وقد اتّفقت كلمتهم في ردّ ما نسبه الإمام لمالك، ولذلك يعود الآمديّ فيقول: "ولعل النّقل إن صحّ عنه فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكليّة الحاصلة قطعا، لا فيما كان من المصالح غير ضروريّ، ولا كليّ، ولا وقوعه قطعي"[5]، والمسألة قتلت بحثا، قد أطال الدّكتور البوطي في كتابه ضوابط المصلحة في بيان ذلك[6].

فالحاصل أنّ الخلاف بين المذاهب في باب المصلحة المرسلة لفظيّ، يقول الإمام القرافي: "وإذا افتقدت المذاهب؛ وجدتهم إذا قاسوا، أو فرّقوا، أو جمعوا بين المسألتين، لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب"[7].

والحقّ -عند الأبياري- أنّه ليس يوجد بين فرق بين مذهب الشّافعيّ ومالك في الموضوع بأي وجه

---

1 – أبو حامد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص467.

2 – الآمدي (631هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط: (1387هـ)، مؤسّسة النّور، الرّياض، ج4، ص160.

3 – محمّد الطّاهر بن عاشور (1393هـ)، **التّوضيح والتّصحيح لمشكلات كتاب التّنقيح**، ط:1 (1341هـ)، مكتبة النّهضة، تونس، ج2، ص168-169.

4 – وقد أجابوا عمّا أسيء فهمُه من فروعه وفتاويه.

5 – **المصدر نفسُه**، ج4، ص160.

6 – البوطي (1434هـ)، **ضوابط المصلحة**، ط: (د س ط)، مؤسّسة الرّسالة، ص391-396.

7 – القرافي (684هـ)، **شرح تنقيح الفصول**، تح: طه عبد الرّؤوف سعد، ط: 1 (1393هـ/1973م)، شركة الطّباعة الفنيّة المتّحدة، ص394.

من الوجوه[1]، "وأمّا الإمام فإنّه يقصد أن يفرّق بين المذهبين، وهو لا يجد إلى ذلك سبيلًا أبدًا"[2]، على أنّ الإمام لا يستمرّ في إثبات نسبة ذلك لمالك في كتابه.

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص145.

2 – **المصدر نفسُه**، ج4، ص145.

المبحث الثّاني: ما بناه الشّيخ على وهم الإمام

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: التّكليف في النّدب والكراهة

المطلب الثّاني: صيغُ العامّ إذا تطرّق إليها التّخصيص

المطلب الثّالث: رواية المستور

المطلب الرّابع: تعارض العموم مع القياس

تمهيد

جاء في كتاب (**العين**): "والوهم: الطّريق الواضح[1] الذي يرد الموارد[2]، ويصدر المصادر، قال لبيد: **ثمّ أصدرناهما في وارد صادرٍ وهم صُواه قد مثل**[3]...والتّهمة اشتقّت من الوهم، وأصلها: وُهمة، واتّهمته: افتعلتُه، وأَتهمتُه -على بناء أفعلت-؛ أي: أدخلت عليه التّهمة، ويقال: وهمت في كذا؛ أي: غلطت"[4].

وفي لسان العرب "وتوهّم الشّيء: تخيّله وتمثّله؛ كان في الوجود أو لم يكن، وقال: توهّمت الشّيء، وتفرّسته، وتوسمتُه، وتبيّنتُه: بمعنى واحد، قال زهير في معنى التّوهم: **فلأيا عرفت الدّار بعد توهّم**[5]"[6]، "وأوهم من الحساب كذا: أسقط، وكذلك في الكلام والكتاب، وقال ابن الأعرابي: أوهم ووهم سواء، وأنشد:

فإن أخطأتُ أو أوهمت شيئا فقد يهم المصافي بالحبيب[7]"[8].

ويلاحظ من خلال نصوص أهل اللّغة أنّ معاني كلمة الوهم تأتي في اللّغة على أنحاء؛ أهمّها: الطّريق

---

1 – يرجع أصل كلمة الوهم إلى الجمل الضّخم، جاء في (**العين**): "الوهم: الجمل الضّخم، قال ذو الرّمة: **كأنّها جمل وهم وما بقيت إلّا النّحيرة والألواح والعصب**"؛ فأصل هذه الكلمة راجع إلى معنيين متقابلين: الوضوح والظهور، وكذا التمثّل والتّخيّل -أيضا-، **يُنظر**: الخليل بن أحمد الفراهيدي، **المصدر السّابق**، ج4، ص100.

2 – **أي**: يوصل إليها.

3 – البيت للبيد بن ربيعة يذكر ناقتين، والوارد: المورد، والصّادر: الطّريق، والوهم: الواسع الضّخم، والصُّوى: أعلام من حجارة منصوبة في الفيافي المجهولة للدّلالة على الطّريق، **يُنظر**: لبيد بن ربيعة (41هـ)، **ديوان لبيد بن ربيعة**، ط: (د س ط)، دار صادر، ببيروت، ص143.

4 – الخليل بن أحمد الفراهيدي، **المصدر السّابق**، ج4، ص100.

5 – عجُز بيت من معلّقة زهير، وصدرُه: وقفت بها من بعد عشرين حِجّة، واللّأي: الإبطاء والجهد، **يُنظر**: **ديوان زهير بن أبي سلمى** (نحو 609م)، بشرح حسن فاعور، ط:1 (1408هـ/1988م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص103، و: لويس شيخو (1346هـ)، **شعراء النّصرانيّة قبل الإسلام**، ط:4 (1991م)، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، ص513.

6 – ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج12، ص 643.

7 – وفي التّهذيب، منسوبا لعديّ بن زيد، وهو موجود في ديوانه، وفيه: **أمرا**؛ بدل: **شيئا**، **يُنظر**: محمّد بن أحمد بن الأزهري، **المصدر السّابق**، ج6، ص 246، و: **ديوان ابن زيد العبّادي** (نحو 35 ق هـ)، تح: محمّد جبّار المعيبد، ط: (1385هـ/1965م)، شركة دار الجمهوريّة للنّشر والطّبع، بغداد، ص40.

8 – ابن سيدة، **المحكم والمحيط الأعظم**، ج4، ص444.

الواضح، والتبيُّن، والتمثّل والتخيّل، والإسقاط.

ويُرسم الوهم في الكتب التي تُعنى بضبط الاصطلاحات بأنّه الطّرف المرجوح المقابلُ للظّن، فإذا كان الظّنّ: تجويز أَمرين أحدُهما أظهرُ من الآخر؛ فإنّ الوهم هو الطّرف الآخر[1]، و"الوهميّات: هي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كالحكم بأنّ ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المركّب منها، يسمى: سفسطة"[2].

وقد تستعمل –استثناءً– كلمة الوهم في لغة الفقهاء بمعنى الظّن؛ كقول شارح الخرقي: "قوله: فبنى على أكثر وهمه[3]؛ أي: أخذ وعمل بأكثر وهمه، والوهم: الحديث في النّفس، والمراد به هنا: الظّنّ، وهذا غيرُ اصطلاح الأصوليّين؛ فإنّ عندَهم الوهمَ: المرجوح، والرّاجح: ظنّ"[4].

إنّ الوهم والتّخيُّل كان مثار كثير من الاعتراضات الأبياريّة، وهو سمة طبيعيّة لأهل العلم؛ لأنّ الوهم شديدُ الاستيلاء على النّفس، ولا يكادُ يسلم منه أحد[5]، ولا يخفى في كتاب **(التّحقيق والبيان)** أثر هذا المثار في حيد الإمام في البحث الأصوليّ –بحسب الأبياريّ–، وذلك ما توضّحه النّماذج المنتخبة التّالية:

المطلب الأوّل: التّكليف في النّدب والكراهة

صدّر الجوينيُّ كتابَه: **(البُرهان)** بالكلام عن معنى التّكليف ومسائلِه، كما هو نسقُ التّأليف الأصوليّ في زمانه، فنقل عن القاضي أبي بكر –رحمه الله– قولَه في مفهوم التّكليف: إنّه الأمرُ بما فيه كلفة،

---

1 – السّيوطي، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرّسوم**، ص64.

2 – الجرجاني، **المصدر السّابق**، ص255.

3 – والسّياق: الحديث عن مسائل الصّلاة.

4 – ابن المبرّد (909هـ)، **الدّرّ النّقي في شرح ألفاظ الخرقي**، تح: رضوان مختار بن غربيّة، ط:1 (1411هـ/1991م)، دار المجتمع للنّشر والتّوزيع، جدّة، السّعوديّة، ج2، ص239.

5 – بل أكثرُ الخلق "نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها، وأكثر إقدام الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام؛ فإنّ الوهم عظيم الاستيلاء على النّفس؛ ولذلك ينفر طبع الإنسان عن المبيت في بيت فيه ميت، مع قطعه بأنّه لا يتحرّك، ولكنّه كأنّه يتوهّم في كل ساعة حركتَه ونطقَه"، قال الأبياريّ: "وممّا يُشاهد في الاعتياد؛ أنّه إذا حضر طعامٌ في إناء يثق العاقل بكونه لم يصادف نجاسة، ولا قذرا، ولكنّه على شكل الأواني المعدّة لذلك، فينفر عنه ويتقذّر الأكل، وكذلك يسمع الثّناء الحسن إن كان قاطعا بأنّه معرّى عن تلك المعاني؛ فيجد لذلك انشرحا وميلا، وذلك عمل الوهم"، يُنظر: أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ص48، و: الزّركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص111، و: الأبياري، **التحقيق والبيان**، ج1، ص306.

والنّهي عمّا في الامتناع عنه كُلفه، كما ذكر مصيرَه إلى عدّ النّدب والكراهة من التّكليف[1].

ثمّ أبدى الإمام اختياره في معنى التّكليف فقال: "والأوجه عندنا في معناه أنّه: إلزام ما فيه كلفة؛ فإنّ التّكليف يُشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلّف، والنّدب والكراهية يفترقان بتخيير المخاطب، والقول في ذلك قريب؛ فإنّ الخلاف فيه آيل إلى المناقشة في عبارة الشّرع، نعم؛ الشّرع يجمع الواجب، والحظر، والنّدب، والكراهية؛ فأمّا الإباحة؛ فلا ينطوي عليها معنى التّكليف"[2].

بيّن الإمام الأبياريّ في مُفتتح تعليقه على النّص البرهانيّ أنّ التّكليف اسمٌ مشتقّ من الكلفة، وتعني: المشقّة، وثبوت هذا المعنى في الأحكام غالبٌ، وإن أمكن أن يطلُب الله -تعالى- من العباد فعلَ أو ترك ما لا يشقّ عليهم فعلُه أو تركُه، كالأمر بتناول الطّعام، والنّهي عن تعاطي السّموم -مثلا-؛ ولكنّ ذلك نادر[3].

ويُلاحظ الأبياريُّ اتّفاقَ القاضي والإمام على صحّة إطلاق لفظ التّكليف على الوجوب والحرمة، كاتّفاقَهم أيضا على منع إطلاقه على الإباحة، ويُلاحظُ -أيضا- اختلافَهم في إطلاقه على الحكمين المتبقّيين، وهما: النّدبُ والكراهة؛ فمنع الإمام الإطلاقَ فيهما، وأجازه القاضي[4]، فـ"النّدب والكراهة عند القاضي من التّكليف، والإمام يقول إنّهما من التّخيير"[5].

ويُرجع الشّيخُ الأبياريُّ منعَ الجوينيّ من إطلاق وصف التّكليف على النّدب والكراهة إلى عامل الوهم؛ لأنّ الإمام أبا المعالي اعتقد -بحسب الأبياريِّ- أنّ التّخيير -الثّابتَ عنده في النّدب والكراهة- يتناقض مع التّكيلف[6].

إلّا أن الأبياريّ صحّح مذهب القاضي، واعتبر أنّ التّخيير وإن ضادّ الكراهة والنّدب؛ فإنه يضادّ الوجوبَ والحظر كذلك؛ لأنّ المقصود بالتّخيير -عنده-: الإذنُ في الفعل والتّرك، مع التّسوية بين الإذنين في الشّرع، وهذه التّسوية مفقودةٌ عند ثبوت التّرجيح شرعا؛ أي: في المندوبات والمكروهات؛

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص14.
2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص14.
3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص335.
4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص335-336.
5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص336، هامش رقم: 2.
6 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص336.

فليس المرادُ عند الشّيخ بالتّرجيح إلغاءَ الخيرة الطبيعيّة؛ بل هي باقية، ويُمكن أن تتطرّق إلى الأحكام الأربعة، فإذا تحقق التّرجيح بالطّلب الجازم، امتنع جانب التّخيير على التّحقيق[1].

وخلاصة المسألة أنّ الإمام أبا المعالي اعتقد أنّ النّدب والكراهة يقترنان بالتّخيير بين الفعل والتّرك، والتّخيير مع التّكليف متناقض، ولكن الأبياريّ الذي يقرّ بتعارض التّخيير والتّكليف، يرجّح أنّ ما اعتقده الإمام مجرّدُ وهم كما سبق بيانُه، ولذلك اعترض الشّيخ عليه فيما رتّبه الإمام على ذلك من اعتبار النّدب والكراهة خارجَ عنوان التّكليف.

ويبدو –والله أعلم– أنّ ما رجّحه الشّيخ الأبياريّ في هذه المسألة هو الأقرب للحقّ والصّواب، وإن كان فيه مخالفة لعامّة أهل الأصول[2] ؛ إذ لا يوجد تخيير شرعيّ في أحكام المندوب والمكروه، بل يُفهم منهما وجود ترجيح للفعل في الأوّل، وللتّرك في الثّاني، وإذا كان التّكليف مشتقّ من الكلفة وهي المشقّة، فقد تكون بعض المندوبات أكثرَ كلفة من بعض الواجبات، وربما كان –أيضا– ترك بعض المكروهات أشدّ على النّفس من اجتناب بعض المحظورات[3].

المطلب الثّاني: صيغُ العامّ إذا تطرّق إليها التّخصيص

وقد حكم الجوينيُّ فيها: "أنّه اشترك في اللّفظ موجب الحقيقة والمجاز[4] جميعا"[5]، ثم علّل ذلك بقوله: "ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز؛ أنّ تناوّل اللّفظ لبقيّة المسمّيات لا تجوّز فيه؛ فهو من هذا الوجه حقيقة في التّناول، واختصاصه بها، وقصوره عمّا عداها جهة في التّجوز"[6].

وقد اعترض الشّيخ الأبياريُّ على موقف الإمام أبي المعالي، واستدلاله في المسألة؛ لأنّه –بحسب

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص336-337.

2 – لقد جرت عادة الأصوليّين أن يناقشوا مسألة التّكليف في المندوبات والمكروهات، وينسبون إلى جماهير أهل الأصول ما اختاره الإمام في الموضوع، **يُنظر**: محبّ الله بن عبد الشّكور (1119هـ)، **فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثّبوت**، ط:1 (1423هـ/2002م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص90.

3 – **يُنظر**: الفتّوحي (972هـ)، **شرح الكوكب المنير**، تح: محمّد الزّحيلي، نزيه حمّاد، ط:2 (1418هـ/1997م)، مكتبة العبيكان، ج1، ص405، و: محمّد أبو الفتح البيانوني (1428هـ)، **الحكم التّكليفي في الشّريعة الإسلاميّة**، ط:1 (1409هـ/1988م)، دار القلم، دمشق، سوريا، ص185.

4 – أي: يدلّ عليهما بوجهين مختلفين.

5 – الجويني، **البُرهان**، ج 1، ص150.

6 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص150.

الشّيخ- إذا ثبت وضعُ صيغة العامّ في اللّغة للاستغراقُ والشّمول؛ فتلك جهة واحدة متّحدة غيرُ متعدّدة؛ بل لا يُتصوّر فيها التّعدّد، ولا تقبلُه بحال، فإذا ثبت تخصيص اللّفظ العامّ؛ فقد خرج عن حقيقة وضعه للاستغراق، وصار إلى جهة المجاز المتعدّدة[1].

ويُرجع الإمام الأبياريُّ اعتراضه في المسألة إلى عامل الوهم الذي وقع؛ لأنّه قدّر أنّ استغراق واسترسال اللّفظ العامّ على المسمّيات كاسترسال مدَّ بعضِ الأجرام على بعض[2]؛ "فإذا أزيل السّاتر عن بعضها؛ بقي ساترًا لما بقي تحته من غير تغيير، وليس تناول اللّفظ للمسمّيات على هذا النّحو بحال، بل الجهة متّحدة"[3].

والمسألة فيها آراء ومذاهب شتّى لأهل الأصول، وقد جعل الزّركشيّ ثامن الأقوال[4] فيها ما قرّره الإمام في هذا المكان.

والرّأي يميل إلى ما قرّره أبو المعالي في المسألة، ووافقه عليه الفقهاء[5]، وكثير من أهل الأصول؛ و"فائدة الخلاف في هذه المسألة؛ أنّ من يقول إنّ ذلك حقيقة في الباقي، يحتجّ بلفظ العموم فيما لم يُخصّ منه مجرّدا من غير دليل يدلّ عليه، ومن يقول: إنّه يكون مجازا؛ لا يمكنه الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما بقي إلّا بدليل يدلّ عليه، أي: على أنّ حكمه ثابت في الباقي، وظهر بهذا أنّ الخلاف في كون العامّ المخصوص حجّة فرع الكلام في هذا"[6].

على أنّه ينبغي التّنبيه إلى أنّ هذه المسالة تفترق عن العامّ الذي قصد به الخصوص، هو أن يرِد

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، 165.

2 – الموجود في الكتاب المطبوع قول الشّيخ: "وإنّما وقع للإمام هذا الوهم، من جهة أنّه قدّر استرسال اللّفظ على المسمّيات استرسالًا لا يضاهي مدَّ الأجرام بعضها على بعض، فإذا أزيل السّاتر عن بعضها؛ بقي ساترًا لما بقي تحته من غير تغيير، وليس تناول اللّفظ للمسمّيات على هذا النّحو بحال، بل الجهة متّحدة، كما قرّرناه"، وجملة: لا يضاهي؛ لم يظهر لي فيها معنى، وقد بنيت كلامه على حذف: لا النّافية، والتي قد يرجع وجودُها إلى التّصحيف، **يُنظر**: **المصدر نفسه**، ج2، ص165-166.

3 – **المصدر نفسه**، ج2، ص165-166.

4 – الزّركشي، **البحر المحيط**، ج4، ص351.

5 – **صحيح مسلم بن الحجّاج** (261هـ)، مع شرحه الموسوم: **إكمال إكمال المعلّم** لمحمّد بن خليفة الأبي (828هـ)، وشرحه المسمّى: **مكمّل إكمال الإكمال** لمحمّد بن محمّد السّنوسي (895هـ)، ط: 1 (2008هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج2، ص160.

6 – الزّركشي، **البحر المحيط**، ج4، 355.

العامّ ويراد به بعض أفراده، وهو مجاز قطعا[1].

المطلب الثّالث: رواية المستور

عقد الإمام أبو المعالي الجوينيّ فصلا تناول فيه صفة الرّواة الذين تُقبل روايتُهم؛ فاعتبر فيهم وصفَ: العقل، والإسلام، والعدالة، ثمّ ذكر أنّ الحنفيّة الذين قبلوا شهادة الفاسق لم يتجرّؤوا في هذا المقام على القول بقبول روايته، وأنّ من يدّعي منهم قبولَها محجوجٌ بالإجماع، كما أورد الإمام في السّياق نفسِه اختلافَ الفقهاء والأصوليّين في قبول رواية الصّبي، وأثرَ ذلك الاختلاف في بعض فروع الفقه، واختار –هو– تبعا للقاضي ردّ روايته، وعضّد اختياره بجملة من الأدلة والمناقشات التي استند إليها في الموضوع[2].

وقد فرّع الإمام الجوينيُّ عن هذا الفصل مسألة رواية المستور الذي لم يتّفق البحثُ عن عدالته، ولكن لم يظهر منه ما يُناقض مطالب العدالة، فنسب إلى المحدّثين التردّد في قبولها، وإلى نفسه[3] والمحقّقين المعتبرين من الأصوليّين القطع بعدم قبولها[4].

واستدلّ الإمام لما قطع بعدم بقوله: "والمعتمد فيه الرّجوع إلى إجماع الصّحابة؛ فإنّا نعلم منهم بمسلك الاستفاضة والتّواتر أنّهم كانوا لا يقبلون روايات المُجّان، والفسقة، وأصحاب الخلاعة، ولو باداهم إنسان برواية لا يبتدرُوا العمل بروايته ما لم يبحثوا عن حالته، ويطّلعوا على باطن عدالته، ومن ظنّ أنّهم كانوا يعملون برواية كلّ مجهول الحال فقد ظنّ محالا، وظهورُ ذلك مغنٍ عن تقريره، وإذا كنّا نتعلّق في العمل بالرّواية بإجماعهم، فإن لم نتحقّق إجماعَهم على التّوقف في العمل برواية المستور؛ لم نجد متعلّقا نتمسّك به في قبول روايته، فكيف وقد استمر لنا –قطعا– منهم التّوقف في المجهول المستور الحال؟"[5].

لقد صدّر الشّيخ تعليقه على هذا الاستدلال الذي أورده الإمام بتحرير محلّ النّزاع؛ فبيّن أنّ قوله:

---

1 – الزّركشي، **البحر المحيط**، ج4، ص337.

2 – الجويني، **البرهان**، ج1، ص233–234.

3 – ولكنّه لا يقطع –أيضا– بردّها، يقول: "والذي أوثره في هذه المسألة: ألّا نطلق ردّ رواية المستور، ولا قبولَها، بل يقال: رواية العدل مقبولة، ورواية الفاسق مردودة، ورواية المستور موقوفة إلى استبانة حالته"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج1، ص235.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص234.

5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص234–235.

"فإنّا نعلم منهم بمسلك الاستفاضة والتّواتر أنّهم كانوا لا يقبلون روايات المُجّان والفسقة وأصحاب الخلاعة"[1]، خارج عن محلّ النّزاع، مُقحمٌ في هذا البحث الموضعيّ قصدَ التّعقيد، وأنّه لا خلاف في ردّ مثل تلك الرّوايات التي اتّصف أصحابُها بما ذكره[2].

كما يُصرّح الشّيخ بالوهم الواقع للإمام في الاستدلال على المسألة؛ فبيّن أنّ ما زعم النّقل فيه من أنّهم كانوا إذا "باداهم إنسان برواية لا يبتدرُوا العمل بروايته؛ ما لم يبحثوا عن حالته، ويطّلعوا على باطن عدالته"[3]، لم يُنقل على الحقيقة، وإنّما هو أمرٌ قدّر الإمام النّقل فيه بما يتّفق مع مذهبه، وكان الأولى في نظر الشّيخ أن يقدّر الإمامُ في استدلاله ما يقدّره خصمُه فيه، ويُوافقه عليه، لا ما قد يُقدّر نقيضَه ويخالف فيه، ثمّ ختم الشّيخ تعليقه على النّص المنقول بإبداء تعجّبه من إسناد الإمام القطعَ في المسألة إلى ما سمّاه وهما وخيالا ضعيفا[4].

والاعتراض المبنيّ على وهم الإمام أبي المعالي الجوينيّ في هذا المبحث لا يتعلّق بأصل المسألة وحكمها العامّ، وإنّما هو راجع إلى الاستدلال المقرّر فيها؛ أي: إلى نقل الإجماع الموهوم عند الشّيخ.

المطلب الرّابع: تعارض العموم مع القياس

ويأتي هذا الاعتراض ضمن كتاب التّأويل، وذلك في سياق حديث الإمام عن مراتب تأويل الألفاظ المأثورة، وقد جعلها على ثلاث مستويات؛ المرتبة الأولى: ما ظهر قصدُ ترك التّعميم فيه، وهذا مقام لا مُستمسك فيه بأصل العموم في الاستدلال، ولا فائدة في التّأويل فيه، ومثّل له بحديث الرّسول -عليه السّلام-: "ما سقت السّماء ففيه العُشر"[5] وما سُقي بنضح أو دالية ففيه نصفُ العشر[6]، و-أيضا-

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص234.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص680.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص234-235.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص680.

5 – قال الإمام: "فإذا استدلّ الحنفيُّ بهذا الظّاهر في إثبات العشر في كلّ ما تنبته الأرض؛ كان ذلك مردودا عليهم؛ فإنّ الرّسول استاق كلامَه هذا للفرق بين السّيح والنّضح، لا للتّعرض لجنس ما يجب فيه العشر، فإذا ظهر أنّ هذا الفنّ من العموم لم يقصده الشّارع، وإن جرى في كلامه اللّفظ الصّالح له، وهو: ما سقت السماء؛ فالاستمساك به في قصد التّعميم باطل؛ إذ ظهر من كلامه خلافه"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص205-206.

6 – رواه -بلفظ قريب ممّا ذكرَ الشّيخ- **البخاريّ** في كتاب الزّكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السّماء، وبالماء الجاري، عن سالم عن أبيه، رقم: (**1483**).

استدلال بعضِ الحنفيّة بقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤﴾ [المُدَّثِّر : 4] [1] في قولهم: كلّ ما يقع به التّطهير من وسائل مندرج تحت الأمر، وأمّا المرتبة الثانية عند الإمام؛ فهي ما ظهر فيه قصد الشّارع – عليه السّلام– إلى التّعميم، ولا يسوغ فيها عند الإمام التّأويل بقياس مظنون[2].

ثمّ يسوق الإمام الحديث عن المرتبة الثّالثة التي وقع له –عند الشّيخ– التّوهم في بحثها فقال:" والمرتبة الثّالثة: أن يرد اللّفظ، ولا يقترنَ به ما يدلّ على قصد التّعميم، ولا ما يدلّ على نقيضه؛ فهذا ملتطم التّأويل، وموقف التّشاجر بين المستدل باللّفظ، وبين مدّعي التّأويل بمعاضدة بالقياس، والقول في هذه المرتبة عندي هيّن مُدركه، والحكم الجمليُّ فيه أنّ الأمر في ذلك –أيضا– ليس متروكا سدى، بل على النّاظر أن يزن حكم ظنّه في قياسه، ومبلغ ظنّه في عموم اللّفظ وضعا، فإن رجحت كفّة ظنّه في القياس؛ حكم بغالب ظنّه، وإن غلب الظّنّ في الشّقّ الآخر أتبَع الحكم موجَب اللّفظ، وإن استويا؛ فقد قال القاضي: يقف النّاظر فلا يعمل بهما، وأنا أقول: يُعمل بالخبر؛ فإنّ الظّنّين إذا تساويا؛ فالخبر مرجّح لعلوّ المرتبة، وهذا مثله قوله –عليه السّلام– إنّما الأعمال بالنّيات[3]؛ فإذا تمسّك الشّافعيّ به في الطّهارة؛ كان تمسّكه به معرّضا للتّأويل على القانون المقدّم، فلنتّخذ هذه عبرة في مسائل الشّرع"[4].

لقد اعترض الأبياريّ في المرتبة الأولى على جانب التّمثيل فيها؛ وإن سدّد ما فيها من تأصيل[5]، وفصّل الحكم في المرتبة الثّانية بين رُتب ظهور قصد التّعميم، ومراتب القياس المسنِد للتّأويل[6]، ووافق

---

1 – وقد نقل الإمام أنّ الشّافعيّ يرى أنّ "الغرض من الآية التّعرض لأصل التّطهير، لا التّعرض لأصل التّخصيص والتّعميم في آلات التّطهير، والذي يحقّق ذلك: أنّ الباحث عن آلة التّطهير عند اتّصال هذا الخطاب به سائل عن الشّيء على وجهه، والذي يحقّق ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المَائِدَة : 6]؛ استاق الآية لبيان كيفيّة الوضوء، ولم يخصّص الغسل بآلة مخصوصة، مع اختصاصها بالماء وفاقا"، يُنظر: **المصدر نفسُه**، ج1، ص206.

2 – المصدر نفسُه، ج1، ص205-206.

3 – متّفق عليه، أخرجه **البخاريّ** في كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–، وقول الله –جلّ ذكره–: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [النِّسَاء : 163]، رقم: (1)، و: **مسلم** في كتاب: الإمارة، باب: قوله –صلّى الله عليه وسلّم: إنّما الأعمال بالنّيّة، وأنّه يدخل فيه الغزو وغيرُه من الأعمال، تحت رقم: (1907)، عن عمر بن الخطّاب.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص206-207.

5 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص507.

6 – المصدر نفسُه، ج2، ص511.

الإمام في بعض صور المرتبة الثّالثة، واعترض عليه في صورة من صورها، ونسبه إلى الوهم في بحثها[1].

فأمّا ما وافقه عليه فقوله: "بل على النّاظر أن يزن حكم ظنّه في قياسه، ومبلغ ظنّه في عموم اللّفظ وضعا، فإن رجحت كفّة ظنّه في القياس حكم بغالب ظنّه، وإن غلب الظّنّ في الشّقّ الآخر أتبَع الحكم موجَب اللّفظ"[2]، وأمّا ما اعتبر أنّ الإمام وقع له وهمٌ فيه فاعترض عليه فقوله:" وإن استويا؛ فقد قال القاضي: يقف النّاظر فلا يعمل بهما، وأنا أقول: يُعمل بالخبر؛ فإنّ الظّنّين إذا تساويا؛ فالخبر مرجّح لعلوّ المرتبة"[3].

ويفسّر الشّيخ الوهم الواقع للإمام في صورة التّساوي بأنّ الإمام موافق على العمل بالقياس إذا غلب جانبُ الظنّ فيه على جانب الظّنّ في الخبر، دون أن يعتبر ذلك تقديما للقياس على الخبر، ثمّ يخالف ذلك المسلك في مرتبة التّساوي؛ فيحكُم بتقديم الخبر، والشّيخ يعتبر أنّ التّفرقة بينهما محضُ الوهم؛ لأنّه إذا صحّ أن يتقدّم القياسُ القويّ على العموم، فيصحّ –أيضا– أن يوقفه عند التّساوي؛ ولذلك جنح الأبياريُّ في المسألة إلى ما ذهب إليه القاضي من ضرورة التّوقف في الحكم؛ ويُوجّه ذلك بأنّ كونَ أحدِهما قياسا، والآخرِ ظاهرا، لا ينبغي أن يُفهم منه تقديمُ أحدهما على الآخر[4].

والرّأي أميَل إلى ما جنح إليه الإمام من تقديم الخبر، ولا أرى أنّه يلزم من تقدّم القياس القويّ الرّاجح على العموم المرجوح[5]، التّعادُلُ عند التّساوي.

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص512.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص206.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص206.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص512-513.

5 – وفي تقدّم القياس في هذه المرتبة نظر.

المبحث الثّالث: ما بناه الشّيخ على تناقض الإمام

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: توقّف الواجب على الوعيد

المطلب الثّاني: مقتضى صيغة الأمر

المطلب الثّالث: تخصيص الصّيغة الظّاهرة في العموم

المطلب الرّابع: تعارض الظّاهر مع القياس

المطلب الخامس: مراتب القياس

المطلب السّادس: تخصيص خبر الواحد بالقياس

تمهيد

التّناقض يرجع إلى معنى التّخالف والتّقابل؛ فهو مأخوذ من: النّقض، وهو "إفساد ما أبرمت من حبل، أو بناء، والنِّقض: البناء المنقوض، يعني اللّبِن إذا خرج منه"[1].

وضدّ النّقض الإبرام[2]، قال ابن منظور: "وناقضه في الشّيء مناقضة، ونقاضا: خالفه؛ قال:

وكان أبو العيوف أخا وجارا وذا رحِم فقلت له نقاضا[3]

أي: ناقضته في قوله وهجوِه إيّاي، والمناقضة في القول: أن يتكلّم بما يتناقض معناه"[4].

وفي القرآن الكريم قوله -تعالى-: ﴿وَضَعۡنَا عَنكَ وِزۡرَكَ ۝٢ ٱلَّذِيٓ أَنقَضَ ظَهۡرَكَ ۝٣﴾ [سورة الشَّرح: 2-3]، أي: أثقله[5].

والتّناقض في فنّ المنطق هو اختلاف قضيّتين إيجابا وسلبا، بحيث يلزم عنه لذاته الصّدق في أحدهما وكذب الأخرى، وهو مبدأ راجع إلى أنّ الشّيء يستحيل أن يكون حقّا وباطلا في نفس الوقت؛ فإنّ ذلك مناف للمعقوليّة؛ إذ من شروط العقل أن يكون متّفقا مع نفسه[6].

والتّناقض بهذا المعنى المقرّر كان أحد المثارات العامّة التي أنتجت جملة كثيرة من اعتراضات الشّيخ على الإمام أبي المعالي.

وفي هذا المبحث من هذا الفصل البحثيّ نماذج موضّحة، وأمثلة شاهدة في هذا المقام من كلام الإمامين: أبو المعالي والأبياري، وذلك من خلال المطالب التّالية.

---

1 – يُنظر: الخليل بن أحمد، **المصدر السّابق**، ج5، ص50، مادّة: (**نقض**)، و: إسماعيل بن عبّاد (385هـ)، **المحيط في اللّغة**، تح: محمّد حسن آل ياسين، ط:1 (1414هـ/1994م)، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ج1، ص440، مادّة: (**نقض**).

2 – أبو بكر الأزدي (321هـ)، **جمهرة اللّغة**، تح: رمزي منير بعلبكي، ط:1 (1987م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج1، ص329، مادّة: (**نقض**).

3 – البيت من الوافر، وهو بلا نسبة في لسان العرب، ولم أقف على قائله.

4 – ابن منظور، **المصدر السّابق**، ج7، ص242، مادّة: (**نقض**).

5 – ابن أبي زمنِين (399هـ)، **تفسير القرآن العزيز**، تح: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، محمّد بن مصطفى الكنز، ط:1 (1423هـ/2002م)، مكتبة الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، ج5، ص143.

6 – جميل صليبيا (1396هـ)، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة واللّاتينيّة**، ط: (1982م)، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان، ج1، ص348-349.

المطلب الأوّل: توقّف الواجب على الوعيد

بعد أن قرّر الإمام أبو المعالي المذاهب في موضوع التّحسين والتّقبيح؛ راح يشرح ما انتخبه ووقع عليه اختيارُه في المسألة، وحاصله: أنّ معرفة حسن الأفعال وقبحها في حكم الله -تعالى- مستحيل؛ لأنّه راجعٌ إلى المثوبة والعقوبة على الفعل، وهو من الغيب، إلّا أنّه لا يمتنع إجراء الوصف بالحسن والقبح في أفعالنا إذا تحقّق الضّرر، أو أمكن النّفع، بشرط أن لا يُنسب ذلك إلى الله -تعالى-، ولا يوجَب عليه الثّواب والعقاب[1].

وقبل أن يناقشُ الجوينيُّ بعد ذلك شبهَ المُعتزلة الذين أرادوا جعلَ الحسن والقبح أوصافاً ثابتة دون النّظر إلى الأغراض والدّواعي؛ يحاولُ أن يعضدّ ما ذهب إليه فيقول: "وتتمّة القول فيه أنّه لو فُرض ورودُ الأمر الجازم من الله -سبحانه وتعالى- من غير وعيد على تركه؛ لما كان للحكم بالوجوب معنى معقولٌ في حقوقنا"[2].

يبيّن الشّيخ الأبياريّ أنّ ما قرّره الإمام أبو المعالي في هذه التتمّة هو موقع خلاف بين النّظّار، وأنّ ما ذهب إليه هو خلاف مذهب القاضي أبي بكر، والذي اعتبر أنّ المولى -تبارك وتعالى- لو أوجب شيئا لوجب، دون حاجة إلى الوعيد بالعقاب على التّرك[3].

ويلاحظُ الإمامُ الأبياريُّ التّناقض الواقع في كلام الجوينيّ، فيقرّر أنّ الإمام لمّا تكلّم على حدّ الواجب قد حكم بفساد قول من قال: "الواجب هو الذي تُوعِّد بالعقاب على تركه"[4]، لأنّه لو توعّد لتحقّق الوعيد وجوبا؛ تنزيها لكلام الله عن الخلف، وهذا اعترافٌ من الإمام بأنّ الواجب ليس متوقّفا على الوعيد[5].

ويرجع الإمام الأبياريُّ في موضع آخر من الكتاب إلى بيان هذا التّناقض الذي وقع فيه الجويني؛ وذلك عند تعليقه على قول الإمام: "والذي يكشف الغطاء فيه؛ أنّ الواجب المحقّق المضيّق لا يتميّز عمّا ليس واجبا بوقوع العقاب بالتّارك لا محالة؛ فإنّ فضل الله مأمول، وأمور العاقبة غيب؛ فيئول حاصل

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص10.
2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص10.
3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص300-301.
4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص 301.
5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص300-301.

الأمر إلى الرّهَب والخوف"[1].

وقد علّق الشّيخ على كلامه المسوق فقال: "تخيّلَ توجّه اعتراض وهو: كيف يتحقّق الوجوب مع كونه لا يؤثّم بالتّأخير؟، فقال: تحقّق الوجوب بأنّه خائف من الانحراف فيفوتُ الفعل، فإنّ الواجب على التّضييق لا يتحقّق العقاب فيه؛ فأين هذا من قوله: لا يعقل وجوب من غير وعيد؟، فقد رجع إلى ما أنكره على القاضي فيما تقدّم"[2].

والتّناقض المكشوف عنه من الأبياريّ صحيح، وما ألزمه به هو لازم قوله، بحسب ما يقتضيه ظاهر كلامه، وتستدعيه قوالب ألفاظه.

المطلب الثّاني: مقتضى صيغة الأمر

عقد الإمامُ أبو المعالي الجوينيّ في **(البرهان)** بحثا في مسألة صيغة الأمر، بدأ فيه بشرح المقصود بالصّيغة، ثمّ ذكر اختلاف العلماء في ذلك[3]، مبتدئا بما نُقل عن الإمام الأشعريّ والواقفيّة المتكلّمين من أنّ الأمر الحقّ القائمَ بالنّفس ليس له عبارة فردة عند العرب، "وقول القائل افعل: متردّد بين الأمر والنّهي؛ نظرا إلى مذهب الوعيد، وإن فُرض حمله على غير النّهي؛ فهو متردّد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المَائِدَة : 2]، وبين الاقتضاء، ثمّ هو في مسلك الاقتضاء متردّد بين النّدب والإيجاب"[4].

وبعد مفاوضات حول تحقيق مذهب أبي الحسن الأشعريّ في الموضوع، يأتي الإمام إلى ذكر مذاهب المعتزلة، وأنّهم تفرّقوا بين من قال: إنّ صيغة: افعل، تفيد رفع الحرج عند التجرّد؛ فإن اقترنت بالوعيد على التّرك اقتضت إيجابا، وإن اقترنت بالوعد بالثّواب مع الخيَرة في الفعل وعدمه اقتضت استحبابا، وبين قائل أنّها تقتضي عند الإطلاق النّدب[5].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص79.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص674.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص66-67-68.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص66.

5 – ولكنّ هذه الأقوال لا تفصح عن سرّ المذهب المعتزليّ عند الجوينيّ؛ ولذلك نقل أنّه قد: "صرّح صاحب المغني في شرح العمد بسرّ المذهب فقال: الصّيغة التي فيها الكلام موضوعة للدّلالة على إرادة مطلقها الامتثال، فهذا مقتضاها، ثمّ لا يكون المراد إلّا طاعة، بيد أنّ الطّاعة تنقسم إلى المستحبّ والمستحَقّ، فإن اقترن باللّفظ وعيد؛ كان الوعيد دالّا على الوجوب، ومدلول

ثمّ ينسبُ الإمام لجمهور الفقهاء والشّافعيِّ والأستاذ أبي إسحاق أنّ الصّيغة المجرّدة عن القرائن للإيجاب[1]، ليعود -بعد ذلك- إلى مناقشة المذاهب الثّلاثة[2].

ثمّ يخلُص الإمام إلى اختياره ومذهبه فيقول: "فإن قيل: قد أبطلتم الوقف، ومذهبَ المعتزلة والفقهاء، فما المختار عندكم؟، قلنا: قد حان الآن أن نبتدىء المسلك الحقّ في صيغة المباحثة والتّقسيم، ومبادرة أطراف الكلام بالإسقاط، حتى يقرُب تعيين المدرَك، ثم إذ ذاك نطبّق المفصّل، ونهجم على مُدرك الحقّ؛ فنقول: من أنكر أنّ العرب ما فصلت بين قول القائل: افعل، وبين قوله: لا تفعل؛ فليس من التّحقيق على شيء؛ فإنّا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك، كما نعلم الفصل بين قول القائل: فعل، وبين قوله: ما فعل، ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه، فإذا سقط هذا؛ رددنا النّظر إلى الإباحة التي هي تخيير، ولا اقتضاء فيها ولا طلب، وقلنا: لا شكّ في فصل العرب بين قول من يقول: لا حرج عليك فعلت أو تركت، وبين قوله: افعل؛ فإنّ الصّيغة الأخيرة مقتضاها الطّلبُ لا محالة، وليس في الإباحة من معنى الطّلب شيء، فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمّن الصّيغة، ولم يبق إلّا النّدب، والنّدب من ضرورة معناه: التّخيير في التّرك، وليس في قول القائل: "افعل" تخيير في التّرك أصلا، وقد تعيّن الآن أن نبوح بالحقّ، ونقول: "افعل" طلب محضٌ لا مساغ فيه لتقدير التّرك؛ فهذا مقتضى اللّفظ المجرّد عن القرائن، فإن قيل: فهذا مذّهب الشّافعيّ -رحمه الله- وأتباعُه، وهو المصيرُ إلى اقتضاء اللّفظ إيجابا، قلنا: ليس كذلك؛ فإنّ الوجوبَ عندنا لا يُعقل دون التّقييد بالوعيد على التّرك، وليس ذلك مقتضى تمحيض الطّلب، فإذاً: الصّيغة لتمحيض الطلب، والوجوب مستدرَكٌ من الوعيد، وبين هذا وبين ما حكيناه عن عبد الجبار مضاهاة في المسلك، وبيان عظيمٌ في المغزى والمدرك، وأنا أبنى على منتهى الكلام شيئا يقرب ما اخترتُه من مذهب الشّافعيِّ -رحمه الله- فأقول: ثبت في وضع الشّرع أنّ التّمحيض في الطّلب متوعّد على تركه، وكلّ ما كان كذلك لا يكون إلّا واجبا"[3].

لقد لاحظ الإمامُ الأبياريُّ أنّ التّقسيم الذي ذكره الإمامُ في هذا الموضع قد ناقض نفسَه فيه في

اللّفظ الإرادة فحسب، فيخرج منه -إذاً- أنّ اللّفظ ليس متردّدا بين معنيين، وإنّما معناه الإرادة، والوجوب متلقّىً من الوعيد المقترنِ به"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص67-68.

1 – المصدر نفسُه، ج1، ص68.

2 – المصدر نفسُه، ج1، ص68-69-70.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص70-71.

صيغة: افعل بعد الحظر[1] التي اختار فيها الوقف، بالرّغم من إمكان إجراء التّقسيم نفسِه فيها[2].

المطلب الثّالث: حكم الصّيغة الظّاهرة في العموم إذا تطرّق إليها التّخصيص

بدأ الإمام أبو المعالي في هذه المسألة بتقرير مذهب المعتزلة القائل بأنّ مثل هذه الصّيغة لا مساغ للعمل بها؛ لأنّها تصير مجملة في بقيّة المسمّيات؛ إلّا أن يرد خطابٌ آخرُ يتضمّن تنزيلها على ما بقي، ونسب للفقهاء القول بأنّه -في هذه الحال-: يتعيّن تنزيل مقتضى العامّ على ما بقي بعد التّخصيص؛ إذ لا مانع من ذلك، ثمّ ذكر ما صار إليه القاضي أبي بكر من أنّ مثل هذه الصّيغة تصير مجازا يُعمل به فيما بقي[3].

وبعد إيراد للمذاهب، والإشارة إلى بعض مبانيها[4]؛ يذكر الإمام نظره في الموضوع فيقول: "والذي أراه في ذلك: أنّه اشترك في اللّفظ موجَب الحقيقة والمجاز جميعا، أمّا العمل؛ فكما قرّره القاضي، ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز: أنّ تناوّل اللّفظ لبقيّة المسمّيات لا تجوّز فيه؛ فهو من هذا الوجه حقيقة في التّناول، واختصاصه بها[5] وقصورُه عمّا عداها جهة في التجوّز، فالقول الكامل أنّ العمل واجب، واللّفظ حقيقة في تناول البقيّة، مجاز في الاختصاص"[6].

وأمّا الأبياريّ؛ فقد كشف عن تناقض وقع فيه الإمامُ في هذا المقام؛ لأنّ ما قرّره هنا مناقضٌ لما هو موجود في كتاب التأويلات؛ وذلك لأنّه قرّر -ردّاً على قول الحنفيّة-: إنّ حديث: لا صيام لمن لم يبيّت الصّيام من اللّيل[7]؛ يُحمل على جميع أنواع الصّيام؛ على الأجزاء في بعضها، وفي البعض الآخر على الكمال[8]، قال: "فإنّ الإنسان الفصيحَ ذا الجدّ؛ لا يطلق لفظة واحدة وهو يبغي حقيقتها من

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص628-629.

2 – قال: "فيقال: من أنكر أنّ العرب ما فصلت بين قول القائل: إذا حللت فاصطد، وبين قوله: إذا حللت، فلا حرج عليك، اصطدت أو تركت؟؛ فليس من التّحقيق على شيء؛ فإنّا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك، وهلم جرّا إلى بقية الأقسام، والإمام قد توقّف فيها، والتّقسيم بعينه جار فيها"، يُنظر: **المصدر نفسُه**، ج1، ص629.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص149.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص149-150.

5 – أي بما بقي.

6 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص150.

7 – سبق تخريجُه.

8 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص164.

وجه، ومجازها من وجه"[1]، وإذا كان ذلك نابٍ عن مقتضى الفصاحة فكيف[2] يسوغ نسبتُه إلى عمومات الكتاب والسنّة؟[3].

المطلب الرّابع: تعارضُ القياس مع الظّاهر

والتّناقُض المنسوب إلى الإمام في هذا المقام يأتي ضمن كلامه في كتاب التّأويلات الذي صدّره بضبط مفهومه فقال: "التّأويل ردّ الظّاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوّل"[4]، ثمّ تعرّض لبيان جملة من المسائل التي اختُلف في قيام التّأويل فيها[5]، فذكر منها استدلال الشّافعيّ في نكاح المشركات بما اشتُهر من حكايات وقصص في الباب؛ ممّن أسلم وتحته أُختان، أو عشرُ نسوة، أو خمس، فحكم الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيُّ بأنّ الكفّار إذا أسلموا على عدد من النّساء ممّا لا يوافق حدود الشّرع أنّ عليهم تصحيح الوضع بالعودة إلى النّصاب الشّرعيّ في التّعدّد من غير نظر إلى الأوائل والآواخر؛ تمسّكا بالظّواهر الواردة في الباب[6].

ثمّ ذكر الإمام أنّ بعض أصحاب أبي حنيفة المتأخّرين أوردوا على الشّافعيّ اعتراضين اثنين، ووصفهما بالرّكاكة[7]؛ الأوّل: أنّ النّبيَّ -صلّى الله عليه وسلّم قد أمرهم باختيار الأوائل، وهذا السّؤال عند الإمام معاند للّفظ النّبوي[8]، والثّاني: أنّ قصد النّبي يشمل الإمساك مع تجديد العقود عليهنّ، ولكنّ هذا الاعتراض عند الإمام متهاوٍ، غيرُ محتفٍ بكلام الشّارع؛ لأنّ مقتضى لفظ الإمساك الوارد

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص200.

2 – وغرضه في التّساؤل بيانُ التّناقض.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص164.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص193.

5 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص195-196-197.

6 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص200-201.

7 – قال -رحمه الله-: " فوجّه المتأخّرون من أصحاب أبي حنيفة سؤالين ركيكين؛ أحدهما: يُسقطه اللّفظ؛ فلتقع البداية به، ومقصود المسألة السّؤال الثّاني، فأمّا ما يدفعه اللّفظ؛ فدعواهم أنّه أمرهم أن يختاروا الأوائل، وهذا يدفعه قوله -عليه السّلام- لصاحب الأختين: اختر أيّتهما شئت وفارق الأخرى، وقال -عليه السّلام- لبعضهم، وقد أسلم على خمس: اختر أربعا وفارق واحدة، قال صاحب الواقعة: فعمدت إلى أقدمهنّ صحبة ففارقتها، فلا حاجة إلى الإطناب في ذلك، وهو على معاندة اللّفظ، فأمّا الثّاني، وهو المقصود الذي عقدت المسألة له؛ فهو أنّهم قالوا: إنّه -عليه السّلام- أراد بقوله: أمسك أربعا؛ أن يمسكهنّ، ويجدّدَ عليهم الأنكحة على موجَب الشّرع "، **يُنظر: المصدر نفسُه**، ج1، ص201.

8 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص201.

في الحديث النّبوي الاستدامةُ والاستصحاب[1].

ثمّ يفصِح -بفصاحته المعهودة- عن الموقف المصطَفى في القضيّة المتباحث فيها؛ فيقول: "هذا وإن كان يستدعي مزيدَ تقرير في النّظر؛ ففي هذا المقدار تأصيل الكلام، والمحصّل ذو المنّة يورده إيرادا مقرّرا، وإن أردنا أن نأتي بكلام قريب جدّا يستوي في نيله والإفهام به المتشدّق البليغ، وذو العيّ الحصِر؛ قلنا: إن جحد معاندٌ إفضاءَ ما ذكرناه إلى الغرض نصّا؛ لم يجحد ظهورَ ما ذكرناه، وغلبةَ الظنّ في صغو قصد الشّارع إلى ما قرّرناه، ولا خلاف بين العالِمين بالظّواهر أنّ تأويلاتها لا تُقبل غيرَ مقترنة بأدّلة، وغاية المتمسّك بهذا المسلك أن يأتي بقياس مظنون، ومعنى الظنّ فيه أنّه يحسبه منصوبَ الشّارع ظنّا منه وتقديرا، وقد غلب على الظنّ مقصودُ الشّارع في لفظه؛ فما يغلب متّصلا بلفظه على الظنّ أولى ممّا يغلب على الظنّ كونُه منصوبا للشّارع في فنون الأقيسة، وهذا يقع من الظنّ بعيدا بدرجات عن الظنّ المختصّ بلفظ المصطفى -عليه السّلام-"[2].

ولكنّ الشّيخ الأبياريّ وصف النّص بأنّه كلام غاية في الضّعف، والإمام -حسب الأبياري- قد ناقض نفسه فيه[3] ، ويشرحُ الشّيخ ما أجمله في في هذا المكان؛ فيقرّر أنّ التناقض[4] -وهو مقصود الكلام هنا- واقع في كلامه من حيثُ إنّه قال: "إذا ورد القياس مخصّصا للعموم، أو مزيلًا للظّاهر إلى جهة الاحتمال، ليس الأمر في ذلك متروكًا سدىً، بل على النّاظر أن يزن كفّة ظنّه من الظّاهر؛ بالباطن الملتقّى من القياس، وأيّهما كان أغلبَ اتّبعه؛ إذ ليس كونُ هذا ظاهرًا، أو كون هذا قياسًا بالذي يقتضي تقديمَ احدهما على صاحبه"[5].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص201.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص202.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص488.

4 – وأمّا الضّعف فقد اعترى كلامَه المنقول -بحسب الأبياريّ- من حيثُ أنّ المتأوّل لا يسلّم بعد عضدِ التّأويل بالقياس ظهورَ مقصد المتكلّم في جهة الظهور؛ بل يظنّ نقيض ذلك، وينسب المتمسّك بجهة الظّهور إلى مخالفة قصد الرّسول، ولا يجري هذا مجرى تقديم الخبر علي القياس على ما تخيّله؛ فإنّ المتمسّك بالقياس في تلك الصّورة معترفٌ بأنّه مخالف للّفظ بالكليّة، وليس كذلك ما إذا تأوّل وعضّد بالدّليل؛ فإنّه يقول: إنّما تمسّكت بلفظ الشّارع خاصّة؛ فأين هذا من تقديم الخبر على القياس؟"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج2، ص488.

5 – العبارة نقلها بالمعنى، والذي في كتاب (**البُرهان**) قولُه: "والقول في هذه المرتبة عندي هيّن مدركُه، والحكم الجمليُّ فيه أنّ الأمر في ذلك -أيضا- ليس متروكا سدى، بل على النّاظر أن يزن حكم ظنّه في قياسه، ومبلغ ظنّه في عموم اللّفظ وضعا، فإن رجحت كفّة ظنّه في القياس؛ حكم بغالب ظنّه، وإن غلب الظنّ في الشقّ الآخر أتبَع الحكمَ موجبَ اللّفظ، وإن استويا فقد

وقد قرّر الأبياريّ مقالته هذه فقال: "ولعمري إن هذا القول منه لحقّ، وهو الصّواب الذي لا ينبغي العدول عنه"[1].

المطلب الخامس: مراتب القياس

عقد الإمام بابا في كتاب (**البُرهان**)، تطرّق فيه إلى التّرجيح بين الأقيسة، وصدّره بالتّذكير بمراتبها، بدءا بما هو منها في معنى الأصل، ثمّ ذكر المطّرد والمنعكس من قياس المعنى ضمن تلك المراتب، وأتبَعه بذكر قياس الدّلالة وقياس الشّبه[2].

وقد علّق الشّيخ على ذكر الإمام صورَ الأقيسة وأنواعها؛ بأنّه من ضرورات الحديث عن التّرتيب بينها؛ لأنّ النّاظر إذا عرف المفردات، نظر بعد ذلك في التّرجيح فيما بينها.

ويجعل الإمام الأبياريُّ القياس على نوعين: قياسا قطعيّا، وآخر ظنيّا، ولا يُتصوّر عنده ترتيبٌ في النّوع الأوّل؛ لعدم تصوّر التّرتيب في مسالك العلم، وأمّا المظنون؛ فجعله على ثلاثةِ أقسام: قياس المعنى، وقياس الدّلالة، وقياس الشّبه، ويحيل الشّيخ هنا إلى تقدّم البحث في استقلال قياس الدّلالة، أو دورانه بين المعنى والشّبه؟، ثمّ حكم بتناقض الشّيخ واضطرابه في هذا الموضوع؛ لأنّ الجوينيَّ حكم قبلُ بعدم استقلاله بالمرتبيّة، ثمّ يجعلُه في هذا الموضوع قسمًا مستقلًّا بنفسه[3].

المطلب السّادس: تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس

تطرّق الإمامُ الجوينيُّ إلى ما يُمكن أن يُخصّص به عمومُ الكتاب والسنّة، وبدأ البحثَ بمسألة تخصيص العموم بخبر الآحاد، فنقل اختلاف العلماء في ذلك بين من أجاز، وهم: الفقهاء، وبين من منعَه دون أن يسمّيَ المنتحين هذا الرّأي، ثم نسب إلى القاضي القول بالوقف[4].

قال القاضي: يقف النّاظر فلا يعمل بهما، وأنا أقول: يُعمل بالخبر؛ فإنّ الظّنّين إذا تساويا؛ فالخبر مرجَّح لعلوّ المرتبة، وهذا مثله قوله –عليه السّلام–: إنّما الأعمال بالنّيّات؛ فإذا تمسّك الشافعي به في الطّهارة كان تمسُّكه به معرّضا للتّأويل على القانون المقدّم؛ فنتّخذ هذه عبرة في مسائل الشّرع"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص206-207، و: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص488-513.

1 – المصدر نفسُه، ج2، ص489.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص205.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص323-324

4 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص156.

ثم انتقل إلى الحديث عن مسألة أخرى، وهي: تخصيص عموم الكتاب بالقياس، وأحال الخلاف فيها على الخلاف في المسألة الأولى[1]، واختار مسلك القاضي في التّوقّف، ثمّ شبّه تخصيص العامّ المتواتر بالقياس، أو بخبر الواحد، بتخصيص عامّ الكتاب بهما، وأحال على القول في ذلك؛ وعقد – بعد ذلك– مسألة بعد ذلك ترجم لها بـ: تخصيص خبر الواحد العامّ بالقياس، وأجرى فيه الخلاف المتقدّم المشتملَ على الآراء الثّلاثة[2].

لقد ضعّف الإمامُ الأبياريُّ مسلك الوقف الذي اختاره الإمامُ في تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس، ومرجع الضّعف فيه إلى التّناقض الذي أبداهُ الإمامُ في هذا الموضع؛ لأنّه حكم بالمساواة بين القياس وعموم الخبر المتواتر، وذلك هو مُقتضى الوقف ولازمُه، ولكنّه نقل "الإجماع على أنّه لو تعارض عمومُ خبر متواتر، وعموم خبر واحد، لكان العموم المتواتر مقدّما؛ فإذا كان القياس يساوي العمومَ المتواتر، والعمومُ المتواتر مقدّمٌ على عموم خبر الواحد؛ وجب أن يقدّم القياس على عموم خبر الواحد؛ إذ قد تحقّق مساواته للعموم المتواتر، بدليل امتناع تقدم العموم المتواتر عليه، هذا هو الصّحيح"[3].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص157.

2 –**المصدر نفسُه**، ج1، ص157.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص218-219.



المبحث الرّابع: ما بناه الشّيخ على دعوى الإمام

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: إطلاقات مصطلح القياس

المطلب الثّاني: انقراض العصر في الإجماع الظّنّي

المطلب الثّالث: خلوّ الوقائع عن الأحكام

المطلب الرّابع: تعارض الظّواهر إذا ورد

أحدها على سبب خاص

المطلب الخامس: أسسّ المذاهب في أبواب القياس

تمهيد

يُعتبر الادّعاء العريُّ عن البُرهان في مسائل العلم عيبًا منهجيًا واضحًا يُقدح في قيمة الطّرح ومصداقيّته العلمية؛ لأنّ الدّعوى بلا دليل تتجاوز الأسس المنهجيّة المعتدّ بها في البحث في المسائل الشّرعيّة، وتجعل من مجرد الرّأي أو الظّنّ متّكأً في تقرير الأحكام.

وقد كان عامل الادّعاء مثارا لجملة من الاعتراضات الأبياريّة على الإمام أبي المعالي، ويسوق هذا المبحث جملة من شواهد ذلك:

المطلب الأوّل: إطلاقات مصطلح القياس

صدّر الإمام أبو المعالي باب القياس بعقد القول في ماهيته، فمال إلى عبارة القاضي الذي رسَم[1] هذا الدّليل الشّرعيَّ بأنّه: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيِه عنهما، بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما[2]"[3]، ثمّ ساق الحدود والتّعاريف المُختلفةَ في تعريف القياس، وما استتبعها من اعتراضات ومناقشات، وكلّها لا تخلو عنده من نأيٍ عن الصّواب، سواء قرُبت أو أبعدَت في ذلك[4].

ثمّ يختم الإمام هذا الموضع من البحث بملحظ ختاميٍّ بيّن فيه بَعضَ إطلاقات مصطلح القياس؛ فقال: إنّ "القياس قد يُتجوّز في إطلاقه في النّظر المحض من غير تقدير فرع وأصل؛ إذ يقول المفكّر:

---

1 – إنّ الإمامَ وإن مال إلى عبارة القاضي؛ فإنّه لم يعتبر ما جاء به حدّا تامّا؛ حيثُ يقول: "إذا أنصفنا؛ لم نر ما قاله القاضي حدّا؛ فإنّ الوفاء بشرائط الحدود شديد، وكيف الطّمع في حدّ ما يتركّب من النّفي والإثبات، والحكم، والجامع، فليست هذه الأشياء مجموعةٌ تحت خاصّية نوع، ولا تحت حقيقة جنس، وإنّما المطلب الأقصى رسمٌ يؤنِس النّاظر بمعنى المطلوب، وإلّا فالتّقاسيم التي ضمّنها القاضي كلامَه تجانب صناعة الحدّ، فهذا مما لا بدّ من التّنبّه له"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج2، ص6.

2 – ثمّ شرح القيود المتضمّنَةَ في تلك العبارة فقال: "فقوله: حمل معلوم على معلوم: أراد به اعتبار معلوم بمعلوم، وذكر المعلومَ حتى يشتمل الكلام على الوجود، والعدم، والنّفي، والإثبات؛ فإنّه لو قال: حمل شيء على شيء؛ لكان ذلك حصرا للقياس في الموجودات، وسبيل القياس أن يجري في المعدوم والموجود، ثمّ فسّر الحمل لمّا كان فيه ضرب من الإجمال عند تقدير الاقتصار عليه؛ فقال: في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، ثمّ لمّا علم أنّ التّحكّم بالحمل ليس من القياس بسبيل، وإنّما القايس من يتخيّل جامعا، ويبني عليه ما يبغيه، مبطلا كان أو محقّا؛ ذكر الجامع فقال: بجامع، ثمّ صنّفه إلى حكم وصفة في نفي أو إثبات، فهذه ترجمة كلامه على الجملة"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج2، ص5.

3 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص5.

4 – **المصدر نفسُه** ، ج2، ص5-6.

قست الشّيء إذا افتكر فيه، ولكن هذا تجوّز"[1].

وأمّا الأبياريُّ؛ فيرى أنّ القياس إذا أُطلق على غير ما حُدّ به؛ فإنّه يُطلق على الرّأي في الاستدلال على الأحكام حال غياب التّوقيف، سواء استند إلى أصل أو لا، وهو معنى قول الفقهاء: المسائل إمّا توقيفيّة أو قياسيّة[2].

والظّاهر عند الشّيخ إطلاقُ القياس في عرف أهل الفقه والأصول على ما صدّر به من عبارات في ضبط حقيقته، وأمّا التّجوّز في إطلاقه في النّظر المحض؛ فلم يثبُت عند الشّيخ في عرف العُلماء، ولم يستخدمه الفقهاء والأصوليّون بحال؛ فهي إذاً مجرّد دعوى لا بُرهان عليها من إطلاقاتهم واستعمالاتهم لهذا المُصطلح[3].

المطلب الثّاني: انقراض العصر في الإجماع الظّنّي

بحث الشّيخ –ضمن مسائل باب الإجماع– مسألةَ اشتراط انقراض العصر في انعقاد الإجماع؛ مصدّرا بحكاية اختلاف المسالك في المسألة، فنسب لأقوام مصيرَهم إلى عدم إمكان الحكم بانعقاد الإجماع ما بقيَ أحد من أهله حيّا، ثمّ أورد مذهب القاضي أبي بكر القاضي بقيام الحجّة بإجماعهم من غير استئخار، أو انتظار الانقراض، ونقَل –في السّياق ذاته– عن الأستاذ أبي إسحاق وطائفة من الأصوليّين قولَهم: إنّ الإجماعَ القوليَّ لا يُشترط فيه انقراض العصر[4].

والحق المرضيُّ[5] عند الإمام في المسألة أنّ الإجماع على مرتبتين؛ الأولى: إجماعٌ قطعيٌّ تقوم الحجّة به فورا من غير شرط انقراض العصر، واستدلّ لذلك بأنّ الاجماع في هذه المرتبة يرجع استنادُهم فيه إلى أصل قطعيّ عندهم، وإذا كان الأمرُ كذلك؛ فافتراضُ المُخالفة فيه مخالفٌ لموجَب اطّراد العادة التي لا يُمكن انخِراقُها، سواء طال الزّمان أم قصُر، والثّانية: إجماعٌ ظنّيٌّ لا ينعقدُ ولا تقومُ به الحجّة إلّا بانقراض العصر وتطاول الزّمن؛ لأنّ الإجماع المستند إلى أساليب الظّنون في الأصل لا يُعتبر إجماعا عند الإمام، ولذلك لو فُرض من بعضهم المخالفةُ لما صدر عنهم أوّلا؛ لم يُنسب المخالفُ إلى العقوق وخرق حجاب

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص6.

2 –الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص19.

3 –**المصدر نفسُه**، ج3، ص19.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص267-268.

5 – عبارة الإمام في تقرير اختياره.

الهيبة[1] ، وفي ذلك يقول: "وإن اتّفقوا على حكم، وأسندوه إلى الظّنّ؛ فلا يتمّ الإجماع ولا ينبرم مع إسنادهم ما أفتوا به إلى أساليب الظنون ما لم يتطاول الزّمن؛ فإنّ الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردّد في الأصل لا يعدّ إجماعا وإطباقا، ولو فُرض من بعضهم إظهارُ خلافِ ما عنّ لهم على البدار؛ لم يعدّ ذلك المخالفُ –والحالة كما صوّرناه– عاقّا خارقا حجاب الهيبة"[2].

ولم يرتض الشّيخ بعض مقرّرات الإمام في الموضوع؛ فهو يرى أنّ المصير إلى عدم حجّيّة الإجماع الظّنّيّ قولٌ باطل، وقد ثبت عند الشّيخ اعتبارُ الإجماع حجّة قاطعة دون تفريق بين إجماع وإجماع باعتبار مستنده؛ ولذلك اعتبر أنّ اشتراط انقراض العصر في الإجماع الظّنّيّ دون القطعيّ تحكّم لا دليل عليه؛ "لأنّ اشتراط انقراض العصر لا يولّد الإجماع، وإنّما هو يرجع إلى استمرار، والحجّة إذا لم تنتهض في وقت وقوعها؛ لم يتغيّر أمرُها بدوامها، والشّيء يدوم على حسب ما يثبُت، فلئن كان الاستناد إلى الظنّ يمنع من حصول العلم بالعصمة؛ فذلك لا يتغيّر باستمراره على حال"[3].

والاعتراض في هذه المسألة بناه الشّيخ ورتّبه على ما ادّعاه الإمام فيها من اشتراط الانقراض في تقرّر حجّية الإجماع الظنّي، وخلافُهم في المسألة تابع لاختلافهم في حجّيّة هذا النّوع من الإجماع؛ فالأبياريُّ يرى اعتباره حجّة بمجرّد الانعقاد، والإمام يراه كذلك بشرط الانقراض.

المطلب الثّالث: خلوّ الوقائع عن الأحكام[4]

بيّن الجوينيُّ في صدر باب القياس أهمّيّة هذا القانون في الاجتهاد فقال: "والرّأي المبتوت المقطوع به عندنا أنّه: لا تخلو واقعة عن حكم الله –تعالى– متلقًّى من قاعدة الشّرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلّق به من وجوه النّظر والاستدلال، فهو إذاً أحقّ الأصول باعتناء الطّالب، ومن عرف مآخذه، وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده، وما يصحّ من الاعتراضات عليها وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعَها؛ فقد احتوى على مجامع الفقه"[5].

ولا يسلّم الشّيخ الأبياريّ دعوى الإجماع على تعميم الأحكام لجميع المسائل؛ تمسّكا بمسلك

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص268.

2 –**المصدر نفسُه**، ج1، ص268.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص859.

4 – سبقت الإشارة إليها في ثنايا البحث، وتُبحث هنا بشيء من التّفصيل.

5 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص3.

الاستقراء الذي لم يدلّ –عنده– على هذه الدّعوى، بالإضافة إلى عدم ثُبوت نقلٍ صريح في ذلك؛ بل نُقل ما يرشد إلى خلاف دعوى الإجماع؛ فقد نقل عن بعض السّلف التّوقف في الحكم دون أن يُصرّحوا بأن ذلك راجع إلى تقصيرهم في معرفة الحكم، أو قصورهم عن ذلك وأنّه لا تخلو المسألة عن الحكم، فبقي الأمران محتمَلين[1].

وحتّى على تقدير عدم توقّفهم في المسائل –يُضيفُ الشّيخ–؛ فإنّ احتمال مصيرهم إلى أنّ ما لا دليل شرعيَّ عليه لا حكم فيه قائم، ويكون جوابُهم في الفتاوى بـ: لا شيء عليك، مفسّرا بـ: لا حكم عليك، فلا يلزم على هذا التّقدير أن تشمل الأحكام الشرعيّة جميع المسائل، كما يقرّر الأبياريّ أنّ القول بتعميم الأحكام على الوقائع يكون لازما للسّلف؛ لو أجروا على تفاصيل المسائل أحكاما مختلفة لا يُمكن أن ترشد إليها البراءة الأصلية[2].

على أنّ الإمام حاول في مكان آخر من الكتاب أن يستدلّ على ذهابه إلى عدمّ خلوّ الوقائع عن أحكام الله –تعالى–؛ فقال: "والسّبيل فيه أنّ كلّ فنّ من فنون الأحكام يتعارض فيه نفيٌ وإثبات، ثمّ لا محالة لا يُلفى أصلٌ يعارضه نقيض له؛ إلّا والنّهاية تنتفي عن أحد المتقابلين لا محالة، وبيان ذلك بالمثال: أنّ الأعيانَ النّجسة مضبوطة محصورة، والذي ليس بنجس لا نهاية له، فكلّ ما ثبتت نجاسته اتُّبع النّصُّ فيه، وكلُّ ما أشكل أمرُه؛ فإن كان في وجوه النّظر ما يقتضي إلحاقَه بالأعيان النّجسة ألحق بها، وإن لم يظهر وجهٌ يقتضي ذلك التحق بما لا نهاية له من الطّاهرات؛ فينتظم من هذه الجملة في النّفي والإثبات ما لا نهاية له، وكذلك القول في جميع مسالك الأحكام، وهذا من نفائس الكلام"[3]، ولكنّ ما اعتبره الإمامُ نفيسا لم يعتبره الشّيخُ كذلك، وما قرّره فيها من بُرهان لا يُخرجها عن حيّز الدّعوى[4].

المطلب الرّابع: تعارض الظّواهر إذا ورد أحدها على سبب خاص

في سياق موضع آخر من الفصل الذي خصّصه لبحث تعارُض الظّواهر؛ بحث الإمام مسألة تعارض ظاهران، وأحدهما وارد على سبب خاص، والثّاني مطلقٌ غير وارد على سبب، وبنى الأقوالَ فيها

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص8-9.

2 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص9.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص31.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق** ، ج3، ص280-281.

على المذاهب في مسألة تخصيص اللّفظ العامّ بسبب النّزول، أو الورود، فمن قال بتخصيصه بمورده؛ قال هنا بالتّخصيص، ومن تمسّك بالعموم، ولم يلتفت إلى السّبب؛ فإنه يوهّيه ويُضعّفه، ويحطّه عن مرتبة اللّفظ العامّ المطلق، قال الإمام: "والتّرجيح يغلب على الظنّ من منشأ الدّليل، واللّفظ العام يغلب على الظنّ حمله على مقتضى شموله؛ فإذا عارضه لفظ آخر ينحطّ عنه في غلبة الظنّ أُخّر عن الأوّل، وهذا هو السرّ الأخفى في التّرجيحات، فلا وجه للتّرجيح من طريق النّظر في النّصوص؛ إلّا أن يحمل ذلك على عمل المجمعين، والظّاهر يقوّي وقعَ التّرجيح فيها، وهو متّضح في طريق النّظر؛ فإنّ المتعلَّق فيه غلبةُ الظّنّ، وقد تحقّق من الأوّلين في تعارض الظّواهر الاستمساكُ بالأظهر فالأظهر"[1].

ويرى الإمام عليّ بن إسماعيل الأبياريُّ أنّ ما قرّره الإمام في المسألة هو مجرّد دعوى؛ أي: ما حكم به من أنّ الوارد على السّبب الخاصّ ضعيفٌ من حيث دلالته؛ ولذلك وجب تقديم المطلق عن السّبب عليه، ويرى الشّيخ أنّ ذلك واضح إذا ثبُت ضعفُه؛ إلّا أن يكون الإمام رأى أنّ الإجماع على التّرجيح دلّ على القوّة في الرّاجح، والضّعفِ في المرجوح[2].

المطلب الخامس: أسدّ المذاهب في أبواب القياس

وجاءت الدّعوى في هذا الموضوع في خاتمة المرتبة الثّانية من حديثه على مراتب قياس المعنى؛ إذ يقول: "وإذا بلغ الكلام هذا المبلغ؛ فليعلم النّاظر أنّ أسدّ المذاهب في القول بالقياس الحقّ، واجتناب الخروج عن الضّبط مذهب الشّافعي، ولست أرى في مسالكه حيدا إلّا في أصل واحد لم يحط بسرّ مذهبه فيه فهمي[3]"[4].

وقد اعتبر الشّيخ هذا الكلام من الإمام مجرّد دعوى لا يعضُدها برهان، وقد بناها على بعض ما توهّمه أو غفل عنه في بعض مسالك القياس عند مالك –رضي الله عنه–، وقد بيّن الشّيخ مدارك مالك في المسالك والمسائل التي اعترض فيها الإمام عليه، ونبّه النّظّار على دّقة نظر مالك فيها، وعلمه بتفاصيل الشّرع وأبوابه، والتفاته إلى تعدد الجهات، وترتّب الأحكام على ما تقتضيه قوّة الشّوائب"[5].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج2، 201.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، 313-314.

3 – ويقصد مسألة قتل تارك الصّلاة، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج2، ص214.

4 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص213-214.

5 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج4، ص366.

المبحث الخامس: ما بناه الشّيخ على غفلة الإمام

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: مذهب القاضي في اقتضاء الأمر الفور

المطلب الثّاني: الصّلاة في الدّار المغصوبة

المطلب الثّالث: هل العبرة بعموم اللّفظ أم بخصوص السّبب

المطلب الرّابع: اجتماع العلل في الحكم الواحد

تمهيد:

الغفلة مصدر: غفل، قال ابن فارس: "الغين والفاء واللّام أصل صحيح يدلّ على ترك الشّيء سهوا"[1]، وفي المصباح المنير: "الغفلة غيبة الشّيء عن بال الإنسان، وعدم تذكّره له، وقد استُعمل فيمن تركه إهمالا وإعراضا، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ۝١﴾ [الأَنبِيَاء : 1]"[2].

وقد تلتبس الغفلة بالنّسيان، وتشتبه به؛ ولذلك حرص بعض أهل العلم على إيراد الفرق بينهما، وقد ذكروا في ذلك وجوها؛ منها: "أن الغفلة تكون عما يكون، والسّهو يكون عمّا لا يكون، تقول: غفلت عن هذا الشّيء حتى كان، ولا تقول: سهوت عنه حتى كان؛ لأنّك إذا سهوت عنه لم يكن، ويجوز أن تغفل عنه ويكون، ومنها: "أن الغفلة تكون عن فعل الغير؛ تقول: كنت غافلا عمّا كان من فلان، ولا يجوز أن يسهى عن فعل الغير"[3].

وقد فرّق بعض أهل العلم بينهما بأنّ "الغفلة ترك باختيار الغافل، والنّسيان ترك بغير اختياره؛ ولهذا قال الله –سبحانه وتعالى-:﴿وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ۝٢٠٥﴾ [الأَعْرَاف : 205]، ولم يقل: ولا تكن من النّاسين"[4].

وقد لاحظ البحث حضورَ الغفلة بهذا المعنى، وهو: "عدم حضور الشّيء في البال"[5]، أو "فقد الشّعور بما حقّه أن يُشعر به"[6]، في قيام الكثير من اعتراضات الشّيخ عليّ بن إسماعي الأبياري على الإمام الجوينيّ أبي المعالي.

المطلب الأوّل: صيغة الأمر هل تقتضي الفور

بحث الجوينيّ هذه المسألة، فجعل مبناها على القول بأنّ صيغة الأمر المطلقة لا تقتضي استغراق

---

1 – ابن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، ج4، ص386، مادّة: (غفل).

2 – أحمد بن محمّد الفيّومي، **المصدر السّابق**، ج2، ص449، مادّة: (غفل).

3 – أبو هلال العسكري، **المصدر السّابق**، ص388.

4 – ابن القيّم الجوزيّة(751هـ)، **مدارج السّالكين**، بشرح وتعليق: محمّد رشيد رضا (1354هـ)، ط:1 (1332هـ)، طبعة مطبعة المنار، مصر، ج2، ص220

5 – أبو هلال العسكري، **المصدر السّابق**، ص389.

6 – عبد الرّؤوف المناوي (1031هـ)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ط:1 (1356هـ)، طبعة المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر، ج1، ص202.

جميع الأوقات بالامتثال[1]؛ لأنّ من يرى الاستغراق لا يفيد معه الخلاف في الفور والتّراخي[2]، ثمّ أورد اختلاف الأصوليّين فيها، ونسب للشّافعيّ[3] وأصحابِه ما وصفه بأنّه: "الأليق بتفريعاته في الفقه، وإن لم يصرّح به في مجموعاته في الأصول"[4]، وهو: أنّ مطلق الصّيغة لا تقتضي فورا، وإنّما تقتضي الامتثال، بقطع النّظر إلى الوقت بدئا أو آخرا، كما بيّن الإمام ذهابَ القاضي أبي بكر –رحمه الله– إلى ما اشتهر عن الشّافعي، ولكنّه اعترض عليه؛ فقال: "وهذا بعيد من قياس مذهبه، مع استمساكه بالوقف، وتجهيله من لا يراه"[5]، ولكنّ الأبياريَّ لا يوافق الإمام فيما ذكره من مذهب القاضي، بل يرى أنّ ذلك غفلةٌ من الإمام عن مضمون كلام القاضي وتوجيهه، وأنّ الجوينيَّ ألزمه فيه ما لا يلزمُه، ويفسّر الفرق بين مذهب القاضي في مسألتي الفور والتّكرار[6].

---

1 – ووفق نفس المنهج؛ بحث المسألةَ –أيضا– القاضي أبو بكر في كتاب (**التقريب والارشاد –الصّغير–**)، فقال في مقدّمتها: "اعلموا– رحمكم الله– أنّ أوّل ما يجب في هذا الباب أن يقال: إنّ الأمر المختلفَ في وجوب تعجيل مضمونه، أو تأخيره، أو جواز الوقف في ذلك، إنّما هو الأمر الذي ليس على الدّوام والتّكرار، وإنّما يكون أمرا بفعل واحد، أو جملة من الأفعال؛ لأنّه قد اتُّفق على أنّ ما يجب على الدّوام والتّكرار؛ فإنّه واجب في جميع الأوقات، من عقيب الأمر إلى ما بعده"، **يُنظر**: الباقلّاني، **التّقريب والإرشاد**، ج2، ص208، و: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص75.

2 – عبد الملك الجويني (478هـ)، **التّلخيص في أصول الفقه**، تح: عبد الله جولم النّبالي، بشير أحمد العمري، ط:1 (1417هـ/1996م)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ج1، ص321.

3 – ونسب لأبي حنيفة وأتباعه أنّ مطلق الصّيغة يقتضي الفور والبدار إلى الامتثال، وقرّر موقف الواقفيّة، واختار ناحية فيه فقال: "وأمّا الواقفيّة؛ فقد تحزّبوا حزبين؛ فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف إلى أنّ الفور والتّأخير إذا لم يتبيّن أحدُهما، ولم يتعيّن بقرينة؛ فلو أوقع المخاطب ما خوطب به عَقيب فهم الصّيغة لم يُقطع بكونه ممتثلا، ويجوز أن يكون غرض الآمر فيه أن يؤخّر، وهذا سرف عظيم في حكم الوقف، وذهب المقتصدون من الواقفيّة إلى أنّ من بادر في أوّل الوقت كان ممتثلا قطعا، فإن أخّر، وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت؛ فلا يُقطع بخروجه عن عهدة الخطاب، وهذا هو المختار عندنا"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج1، ص75.

4 – المصدر نفسُه، ج1، ص75.

5 – المصدر نفسُه، ج1، ص75.

6 – قال: "لا خلاف في تعدّد محامل الصّيغة للجهات التي ذكرها القاضي، وإنّما النّظر في أنّ اللّفظة حقيقة في الجميع، أو حقيقة في بعضها، مجازا في البعض؟، والقاضي لم يثبُت عنده التّفاوت في الإطلاق، ولا التّساوي، ولا الاشتراط؛ فلم يكن بدٌّ من الوقف، بخلاف تعرّض لفظ الفعل والمصدر للأعداد، فإنّه لم يوضع لها، ولا يصلح للدّلالة عليها، فإن أراد مريد أن يكون المصدر يدلّ على الأعداد، صرفه عن حكم إطلاقه، وزاد: هاء؛ فأحّد، وثنّى، وجمع، فمن أين يلزم من الوقف عند تعدّد المدلولات الوقف مع نفي التعرّض لهذه الجهات؛ أعني: الأعدادَ، والمبادرةَ، والتّأخير؟، وقد سلك القاضي مسلكا واحدا في المسألتين"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص646.

ويرى الشّيخ المقترح أنّ مذهب القاضي هو ما قرّره الإمام، ففي تعليقه على هذا الموضع من كلام الإمام يقول: "هذا ليس بعيدا؛ فإنّ القاضي ينقدح أن يكون له في ذلك متعلّقان؛ أحدهما: أن يكون ما قاله تفريعا على مذهب غيره، ممّن يقول بأنّ الصّيغة تقتضي الامتثال؛ فإنّه كثيرا ما يعتمد على ذلك، ويحتمل أن يكون اعتمادُه على دليل قاده إلى أنّ الصّيغة ههنا تقتضي هذا المذهب، ولم يقم له دليل على أصل الصّيغة؛ فوقف ثمّ، ولم يقف ههنا"[1].

على أنّ الأصوليّين لم يتّفقوا على رأي واحد للقاضي أبي بكر في هذه المسألة؛ فالآمديّ يرى أنّ القاضي يذهب إلى أنّ الأمر المجرّد إنّما يقتضي التّراخي، وجواز التّأخير عن أوّل وقت الإمكان، والشّوكانيّ ينقل عنه أنّه يرى أنّ الأمر في هذه المسألة إمّا أن يوجب الفور، أو العزم على الإتيان به في ثاني الحال[2].

ويحاول الدّكتور قطب سانو أن يجمع بين هذه الأقوال وما نسبه الإمام للقاضي فيقول: "لا خلاف حقيقيّا بينها[3]؛ وبيان ذلك أنّ نقل الآمديّ عنه فيه التفات إلى ما يصير عليه الحال لا محالة؛ ذلك أنّ الأمر إذا لم يكن للبدار؛ فإنّه دونما شكّ يكون للتّراخي؛ لأنّ مجرّد فوات أوّل وقت الإمكان يقلب الأمر إلى ثانيه، وذلك هو المقصود بالتّراخي، أي: نفيُ كونِه للبدار عند القاضي، وليس معنى التّراخي -بطبيعة الحال- أنّ هذا الأمر المجرّد يقتضي التّراخي؛ حتّى لو فُرض الامتثال على البدار لم يعتدّ به، وليس هذا بمعتقَد أحد؛ لذا رفض القاضي أن يكون ذلك هو معنى التّراخي، وذكر أنّ ذلك خطأٌ -بلا شكّ-، بل الصّواب أن يقال: إنّ هذا الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت"[4].

وما نقله الآمديّ صرّح به القاضي نفسُه في التّقريب فقال: "والوجه عندنا في ذلك القول بأنّه على التّراخي، دون الفور والوقف"[5].

المطلب الثّاني: الصّلاة في الدّار المغصوبة

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص645، هامش رقم: 9.

2 – **يُنظر**: الآمدي، **المصدر السّابق**، ج2، ص165، و: الشّوكاني، **المرجع السّابق**، ج1، ص259.

3 – أي قول الإمام، وآراء الأصوليّين في موقف القاضي.

4 – قطب بن مصطفى سانو، **آراء القاضي أبي بكر الباقلّاني، وأثرها في علم أصول الفقه**، رسالة ماجستير بإشراف: حسين بن مطاوع التّرتوري، قدّمت بجامعة الملك سعود، كليّة التّربيّة بالرّياض، ونوقشت بتاريخ: (1991/11/7م)، ص173.

5 – الباقلّاني، **التقريب والإرشاد الصّغير**، ج2، ص208.

ذكر الإمام في (**البرهان**) موقف الباقلّانيّ في هذه المسألة؛ وحاصلُه أنّه يرى أنّ الصّلاة في المكان المغصوب صلاةٌ لا تقع مأمورا بها، ولكنّه إذا فعل سقط التّكليف عنه، كسقوطه بالأعذار الأخرى من جنون وغيره؛ إلّا أنّ نظرة القاضي في المسألة كانت محلّ اعتراض[1] وتعقّب عند الإمام أبي المعالي؛ فقد انبرى للردّ عنه قبل بيان مآخذه، واعتبر أنّ الأعذار التي يسقط التّكليف بها -عنده- محصورة، ثمّ لا أصل في الشّريعة للقاضي -بحسب الجوينيّ- ينتهض أساسا للقول بسقوط التّكليف عن المتمكّن من الفعل ابتداء، ودواما، بسبب ملابسته معصية[2].

ثم يرجع الإمامُ لبيان بعض مآخذ القاضي التي أسّس عليها اختيارَه، وأهمّها: إجماع الأمّة على سقوط التّكليف عن الممتثل في الدّار أو البقعة المغصوبة، وأنّه لم يثبت أنّ أئمّة أئمة السّلف -رضي الله عنهم- أمروا الغاصب بإعادة الصلاة التي قام بها في المكان المغصوب[3].

وما ساق الجوينيّ في هذا المقام بعض أدلّة القاضي إلّا ليعود عليها بالنّقض والهدم؛ فذكر بأنّ دعوى الإجماع التي استند عليها غيرُ مسلّمة؛ لأنّ التّسليم بالإجماع مع ظهور الخلاف عسير؛ فبعض السّلف ممّن تعمّق في التّقوى كانوا يأمرون بالقضاء؛ أي: قضاء تلك الصّلاة الواقعة في الأرض المغصوبة وإعادتها، وحتّى على فرض صحّة الإجماع[4]؛ "فكما نُقل عنهم سقوطُ الأمر؛ نُقل عنهم أنّ الموقَع صلاة مأمورٌ بها؛ فلئن كان يعتصم على الخصم بالإجماع؛ فلا ينبغي أن يجريه في عين ما ينقُله، ولعلّ من ادّعى الإجماع في أنّ الصّلاة المجزئة ليست معصية أسعدُ حالا -في دعوى الإجماع- ممن يدّعى وفاق الماضين على إسقاط الأمر بسبب معصية"[5].

كما يشيرُ الأبياريُّ إلى موضع غفلة الإمام في ردّه على القاضي، فيذكرُ ما حاصله أنّه لم يثبت عند الإمام الإجماعُ الذي ادّعاه القاضي؛ فكيف أمكنه بعد ذلك أن يرتّب عليه إجماعا آخرَ على أنّ الموقع صلاة مجزئة؟، قال الشّيخ: "فإذا كان الإمام لم يثبت عنده الإجماع على عدم الأمر بالقضاء،

---

1 –وصف قول القاضي بقوله: "وهذا حائد عندي عن التّحصيل؛ غير لائق بمنصب هذا الرّجل الخطير"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص98.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص98.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص98

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص98.

5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص98.

كيف يتّفق أن يرتّب على ذلك نقل الإجماع على أنّ الموقَع صلاة مجزئة؟"[1]، وهذا هو محلّ وموضع غفلة الجوينيّ في نظر الشّيخ؛ فالإجماع الذي رتّبه الإمام أبو المعالي على ما نقله القاضي من إجماع يسوغُ إذا فُرض تسليمه به، وصدقُ القاضي فيه، ولكن يكونُ هذا مضادّا لما أثبته من خلاف أهل التّقوى من السّلف[2].

المطلب الثّالث: هل العبرة بعموم اللّفظ أم بخصوص السّبب

عقد الجوينيّ مبحثا تناول فيه هذه المسألة؛ فبدأ بضبط صورتها في صيغة الاستفهام فقال: "إذا ورد خطاب الشّارع –صلوات الله عليه وسلامه– على سبب مخصوص، وسؤال واقع عن واقعة معيّنة، فقد اختلف الأصوليّون في أنّ الصّيغة هل يُتعدّى سببُها في اقتضاء العموم؟، أم يتضمّن ورودُها على السّبب اختصاصَها به؟"[3].

ينسب الإمام الجوينيّ إلى الإمام الشّافعيّ القولَ باعتبار خصوص السّبب، وأنّه –رضي الله عنه– حمل قولَه تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: 145]، على سبب مخصوص، وهو أنّ سجيّة الكفّار كانت تخالف قواعد الشّرع في المباحات والمحرّمات من الأطعمة، فكانوا يستحلّون تلك المذكورات في الآية الكريمة من ميتة، ودم، ولحم خنزير، وما أهلّ لغير الله به، وكانوا في المقابل يتحرّجون عن الكثير من المباحات؛ فنزلت هذه الآية مباشرة بعد بيان القرآن لسلوكهم في البحيرة، والسّائبة، والوصيلة، والحام، والموقوذة، وأكيلة السّبع؛ ليقصد بذلك إلى الردّ عليهم في محادّة الحقّ، ومشاقّة الصّدق:، حتى كأنّه قال –تعالى–: لا حرام إلّا ما أحللتموه[4].

ثمّ نسَب إلى الإمام مالك –رضي الله عنه– مصيرَه إلى حصر المحرمات فيما ذكر الله –تعالى– في الآية، وعموم الحلّ في ما عداه؛ يقول: "ولولا سبق الشّافعيّ إلى ذلك؛ لما كنّا نستجيز مخالفة مالك في مصيره إلى حصر المحرّمات فيما ذكر الله –تعالى– في هذه الآيات والذي نقله من يوثق به من مذهب

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص790.
2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص790.
3 – الجويني، **البرهان**، ج1، ص134.
4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص134.

أبي حنيفة: أنّ الصّيغة مجراة على العموم"[1].

ثمّ شرع في بيان موقفه الأصوليّ في المسألة؛ متوسّلا -لذلك- بمنهج التّقسيم لتحرير محلّ النّزاع، فجعل للمسألة رُتبتين:

أوّلها: إذا كان جواب الشّارع لا يستقلّ بنفسه دون تقدّم السّؤال، وذلك كسؤال الرّجل عن شيء: أيحلّ هذا؟، فيقول: نعم، أو لا، وقد قرّر الإمام أنّ مثلَ هذه الصّيغ التي يكون الجوابُ فيها جزءا غيرَ مستقلّ؛ لا سبيل إلى ادّعاء العموم فيها؛ لأنّ العموم فرع الكلام المستقلّ بنفسه الذي يصحّ فرضُ الابتداء به من غير سبق سؤال[2].

ثانيها: وفيها يُفرضُ كونُ كلام الشّارع مستقلّا بنفسه؛ بحيث لو قُدّر الابتداءُ به من غير سبق استفهام؛ لكان ذلك تأسيسَ شرع من الشّارع -صلّى الله عليه وسلّم-[3]، وقد قطع الإمام الجوينيّ في مثل هذه الصّيغ بـ: "التعلّق بمقتضى الصّيغة في أصل اللّسان[4]، فإنّا إن نظرنا إلى معناها فهو عامّ، وإن نظرنا إلى السّبب؛ فليس بدعا أن يسأل الرّسول -عليه السّلام- عن شيء، فيذكُرُ في مقابلته تأسيسَ شرع يأخذ منه السّائل حظّه، ويسترسل مقتضى اللّفظ على غيره"[5].

ويؤسّس الإمام أبو المعالي الجوينيّ لهذا التّقرير بقاعدة ترك التّحكّم المفضي إلى ترجيح جانب على آخر دون دليل وبُرهان؛ لأنّ المسألة المقرّرة[6] تنازعها أصلان، أو تجاذبها مقصدان: قصد التّخصيص بالسّبب الخاص، وقصد تأسيس الشّرع وتمهيد العموم، "فإن لم يظهر قصدُ تأسيس الشّرع؛ لم يترجّح قصد التّخصيص بالسّبب، فإذا تعارضا لم يحكم لأحدهما على الثّاني، وتعيّن التّمسك باللّفظ، ومقتضاه: العموم"[7].

لقد استثمر الإمام الجوينيّ هذه القواعد التي قرّرها في الخلاف بين الإمام مالك والإمام الشّافعيّ

---

1 – الجويني، **البرهان**، ج1، ص134.

2 – المصدر نفسُه، ج1، ص134.

3 –المصدر نفسُه، ج1، ص134.

4 – فيُتمسّك بدلالتها اللّغويّة الأصليّة.

5 – المصدر نفسُه، ج1، ص135.

6 – أي: الرتبة الثّانيّة.

7 – المصدر نفسُه، ج1، ص135.

في الآية السّابقة، مبيّنا أنّ ما ذكره الشّافعيُّ من الكلام[1] عن الآية؛ لا يفيد إلّا بيان تطرّق التّأويل إليها، وإلّا لكانت الآيةُ من قبيل النّصّ الذي لا يلحقهُ التّأويل، خاصّة إذا انضاف إلى ذلك معرفةُ أنّها من آخر ما نزل على رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–، من دون أن يدّع أحد من أهل العلم بالقرآن النّسخَ فيها[2].

ويدّعي الإمامُ الجوينيّ أنّ مُستمسَكَ العموم[3] في الآية الذي جنح إليه إمام دار الهجرة مُقتض تحليلَ النّجاسات، كالحشرات والقاذورات وغيرها، وهي ممّا قطع السّلف بتحريمه، فلا يستمرّ –بحسبه– إجراء الآية على العموم مع قيام هذا النّقض[4].

هذا حاصل ما أورده الإمام الجوينيّ في المسألة؛ وأمّا الأبياريّ؛ فهو يُحاكم هذه المسألة إلى أصل كليّ ترجع إليه مسائل كثيرة، وهو: لزوم التّمسّك بالعموم في مسائل الظّنون إلّا لمعارض[5]، ولا وجود لمعارض للنّص الوارد على سبب خاص يمنع من إجراءه على العموم؛ فـ"يصحّ في هذه المسألة أن يُعترف بخصوصيّة السّؤال، وتحصيل جوابه، مع تمسّكنا بعموم اللّفظ فيما وراء ذلك"[6].

ولا يرد على هذا التّقرير عند الإمام الأبياريّ قول المُعترض: إنّما قُصد خصوص الجواب عن السّؤال؛ إذ لا يمتنع قصدُ جواب السّؤال؛ ولكن دون الاقتصار عليه، وينحوا الإمام ههنا منحى الإمام الجوينيّ فيقول: "وإن أمكن تخصيصه بالسّؤال، أمكن أن يقصد ابتداء التّأسيس، وإذا لم يترجّح أحدهما على الآخر، وجب التّمسك باللّفظ، ومقتضاه العموم"[7].

---

1 – وقد وصف الجوينيّ كلامَه بالحسن، **يُنظر**: الجويني، **البرهان**، ج1، ص135.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص135.

3 – عموم الحلّ في غير المذكورات في الآية.

4 – قال الجوينيّ: "فإن أنكر منكر هذا، واندفع في تحليل هذه الأشياء؛ علم قطعا انسلالَه عن ضبط المسألة، واستيطاؤه مركب العقوق، فربّ شيء نتحقّقه بعد انقراض العصور، وإن لم نشهد أهلها، وإن سلّم مسلّم تحريم ما ذكرناه، ولم يقابل الحقوق بالعقوق، وهاب حجاب الإنصاف؛ فيبطل بذلك ادّعاء النّص في العموم"، والإمامُ الجوينيّ لا يرى أنّ "تطرق التّخصيص إلى اللّفظ مقتضيا مصير اللّفظ مجملا"، وقد نصّ على ذلك في مباحث الخاصّ، بل قُصاراه عنده أن يخرج اللّفظ عن مراتب النّصوص في العموم، ويلحِقه بباب الظّواهر، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج1، ص135.

5 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص69.

6 – **المصدر نفسُه**، ص70.

7 – **المصدر نفسُه**، ص70.

ثم يبحثُ –بحثا أصوليّا– الأبياريّ هذه المسألة؛ مُبديا جملة من الاعتراضات والمراجعات لكلام الإمام الجوينيّ فيها؛ أوّلها: أنّ الرّتبة الأولى التي أوردها الإمام الجوينيّ في مراتب المسألة، والخارجة عن محلّ النزاع، قد تكون من محلّه مستقبلا؛ إذا ارتبط الجواب بالسّؤال، فينتظم منهما جميعا كلام[1]، وثانيها: بيّن الإمامُ الأبياريّ أنّ ما قرّره الإمام الجوينيّ من أنّ كلامَ الإمام الشّافعي أفاد تطرّق الاحتمال إلى الآية؛ وإلّا لكانت نصّا، هو غفلة عن مقتضى الآية، وقرّر أنّ الآية لا يمكن أن تنتظم في باب النّصوص على حال، وأنّ الجوينيّ ادّعى نصّيتها بالنّظر إلى ما اشتملت عليه من نفي وإثبات، كما يُقرّر –أيضا– أنّ كون اللّفظ نصّا في النّفي والإثبات لا خلاف فيه، ولكنّه ليس محلّ النّزاع؛ "وإنما الكلام في عموم ما اشتمل النّفي عليه في قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: 145]، والنّكرة في النّفي إحدى صيغ العموم"[2].

ومن الاعتراضات الأبياريّة الواردة في هذا المقام أيضا: تقرير الجوينيّ انتفاء الخلاف في نفي نسخ الآية[3]؛ غافلا عن اختلاف العلماء في هذه الآية، وأنّ منهم من يجعلها منسوخة، ومنهم من يجعلها مخصوصة، ومنهم من يجعلها مقرّة على ظاهرها، ومنهم من يقول أيضا بظاهرها؛ ولكنّه يُلحقُ بالمذكورات فيها غيرَها[4].

ولعلّ أهمّ اعتراض في هذا السّياق: اعتراضه على الإمام في ادّعاءه أنّ ما تمسّك به إمام دار الهجرة مالك في الآية يقتضي تحليلَ الحشرات والقاذورات، ووصف ذلك بأنها "غفلة عن مقتضى الآية، ووضع اللّغة العربيّة"[5]؛ لأنّ الآية لم تتضمّن حلَّ غير ما ذُكر، بل اقتضت نفي التّحريم فقط، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإنّ العذِرات وما ذكره ليس ممّا يسمّيه أهل اللّغة العربيّة طعاما[6].

المطلب الرّابع: اجتماع العلل في الحكم الواحد

ذكر الإمام اختلاف الأصوليّين في ذلك؛ فنسب لطوائف منهم أنّه لا يُمكن أن يعلّل الحكمُ بأكثر

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص73.

2 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص74.

3 – فدعوى الإجماع على نفي النّسخ باطلة، يُنظر: **المصدر نفسُه**، ج2، ص75.

4 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص75.

5 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص76.

6 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص76.

من واحدة، ونسب لجماهيرهم: أنّ ذلك لا يمتنع، وذكر مذهب المقتصدين في المسألة، وهو: أنّ ذلك ليس ممنوعا لا عقلا ولا شرعا[1]، وذكر لذلك مثالا[2]، ثمّ ذكر اختيار الأستاذ أبي بكر بن فورك من منع افتراض علّتين يتوصل إليهما بالاستنباط[3].

وجريا على سنَنه في منهج البحث الأصوليّ؛ ناقش الإمامُ أدلّة كلّ فريق، وجرّه هذا السّياق إلى إطالة النّفس في استدلاله منع تعليل ربا الفضل[4]، ليصل بع ذلك إلى بيان مسلكه في الموضوع فقال: "والذي يتحصّل عندنا في ذلك؛ أنّ الحكم إذا ثبت في أصل، ولاح للمستنبط فيه معنى مناسبٌ للحكم، فيحكم في مثل ذلك –مع سلامة المعنى المظنونِ منتهضا عن المبطلات– بكون الحكم معلّلا، ويتبيّن له أنّ ربط الحكم بهذا المعنى الفرد لائح منحصر في مطالب الشّريعة، ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى؛ فإنه لم يصحّ عن أصحاب رسول الله –صلّى الله عليه وسلم– ضبطُ المصالح التي تنتهض عللا للأحكام، ولا إطلاقُ تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للنّاظر وذي رأى، فمسلك الضّبط النّظر في مواقع الأحكام، مع البحث عن معانيها؛ فإذا لاحت وسلمت تبيّن أنّه معنى متلقىً من أصول الشّريعة، وليس حايدا عن المآخذ المضبوطة، فهذا هو المسلك الحقّ في درك وقوع المعنى في ضبط الشّرع؛ ولهذا ردّ الحذّاق الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل؛ فإنّ صاحبَه لا يأمن وقوعُه في مصلحة لا يناط حكم الشّرع بمثلها، ولو فُرض في أصل معنيان فصاعدا؛ لم يترتّب عليهما استفادة الضبط، ولم يأمن المستنبط وقوعَ أحدهما خارجا عن حصر الشّرع وضبطه، وليس واحد من المعنين بهذا التّقدير أولى من الثّاني، فمن هذه الجهة يتعارضان؛ فلا يمتنع ترجيح أحدهما على الثّاني، فإن قال قائلون: بم تنفصلون عن الحائض المحرمة الصّائمة؟"[5].

علّق الإمام الأبياريُّ فقال: "قوله: بم تنفصلون عن الحائض المحرمة الصّائمة؟: كلام عجيب، وكيف يتّفق أن تكون حائضا صائما؟، هذه غفلة، إمّا من المؤلّف، أو من النّاقل"[6]، وفي موضع آخر من

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص37.

2 – وهو قوله: "فإن الدّم يجوز أن يعزى استحقاقُه إلى جهات ومقتضيات؛ كلّ مقتض لو انفرد بنفسه؛ لاستقلّ في إثارة الحكم، هذا لا امتناع فيه"، يُنظر: **المصدر نفسه**، ج2، ص37.

3 – **المصدر نفسه**، ج2، ص37.

4 – **المصدر نفسه**، ج2، ص38-39-40.

5 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص41-42.

6 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص195.

الكتاب يقول: "وقد أورد على نفسه مسألة المرأة المحرمة الصّائمة المعتدّة الحائض، وهذه اللّفظة كذلك وقعت في الكتاب، وهي غفلة، إذ لا يصحّ في الشّرع أن تكون صائما حائضا"[1].

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص722.

المبحث السّادس: ما بناه الشّيخ على الخلل أو اللّبس في تقرير الإمام

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: حدّ الفقه والعلم

المطلب الثّاني: إثبات الكلام النّفسي

المطلب الثّالث: حكم صيغة الاستثناء مع المستثنى منه

المطلب الرّابع: إثبات النّقض

المطلب الخامس: هل الأمر بالشّيء نهي عن ضدّه

تمهيد

كان طبيعيّا أن يكون عنصرُ الاشكال واللّبس في تقريرات الإمام الأصوليّة مثارا للكثير من الاعتراضات، وذلك بالنّظر إلى المنهج الذي سطّره المؤلّف في موسوعته الأصوليّة، وهو منهج التّحقيق والبيان الذي نصّ عليه تصريحا في ديباجة الكتاب فقال: "فاستخرت الله –تعالى– في الاعتناء بشرحه، وحلّ ما أشكَل من ألفاظه، وعسُر من معانيه، مع الحرص على إيضاح الحقّ، والانحراف عن التّعصّب"[1].

وكتاب البُرهان حاوٍ للكثير من المواضع التي يتردّد النّظر في ضبطها وفهمها، وذلك راجع إلى أسلوب الإمام وطريقته في التّصنيف؛ فهو لغز الأمّة[2] ،كما وصفه الإمام التّاج السّبكي، وقد نشأ عن ذلك جملة من الاعتراضات نسوق بعض شواهدها فيما يلي:

المطلب الأوّل: حد الفقه والعلم

درَج العلماء على تعريف الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة، واعتُرض هذا الحدّ من وجوه؛ أشهرها: الاعتراض عليه بأنّ الفقه من باب الظّنون؛ فكيف يعرّف بأنّه: العلم؟، وقد سار الجوينيُّ على منهج من سبقه في إيراد هذا الاعتراض، وفي الجواب عنه –أيضا–؛ فقال: "فإن قيل: فمعظم متضمّن مسائل الشّريعة ظنون، قلنا: ليست الظّنون فقها، وإنّما الفقه: العلمُ بوجوب العمل عند قيام الظّنون، ولذلك قال المحقّقون: أخبار الآحاد، والأقسيةُ، لا توجب عملا، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلّة القاطعة"[3].

ويريد الجوينيُّ أن الظّنون الفقهيَّة أماراتٍ وعلامات على حصول العلم؛ لوجود الأدلّة القاطعة، ويقصد بالأدلّة القاطعة: "الإجماع المنعقد على وجوب العمل عند أخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة"[4].

ولم يعترض الأبياريُّ على هذا الاعتراض المشهور المذكور، وإنّما محلّ اعتراضه في هذا الباب هو: جوابُ الأصوليّين المشهورُ عنه، وهو نفسُه الجوابُ الذي أورده الجويني، وحاصل اعتراض الأبياري: أنّه

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص239.

2 – التّاج السّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، ج5، ص192.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص8.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص8.

لا يمكن اعتبار الظّنون الفقهيّة أمارات على حصول العلم؛ لأنّ "ظنّ الشّيء والعلم به ضدّان، فلا يتصوّر أن يكون الشّيء مظنونا معلوما في وقت واحد، على وجه واحد"[1]، وللأبياري أدلّته التي أقام عليها هذا النّظر يطول البحث بتلخيصها.

ويعترفُ الأبياريُّ أنّ مثار اعتراضه هو الإشكال الذي يُثيرُه كلام الأصوليّين عامّة، والجوينيُّ على وجه الخصوص، في هذا الموضوع؛ فيقول تعليقا على تقرير الجوينيّ في المسألة: "هذا كلام غامض، وموضع مُلتبس، فلابدّ فيه من فضل تحقيق"[2].

كما كان –أيضا– عنصر اللّبس والإشكال في كلام الإمام عاملا في إثارة جملة من الاعتراضات على بعض الحدود والتّعاريف المقرّرة في **(البُرهان)**، فقد حاول الجوينيُّ –مثلا– ضبط حقيقة العلم بعد أن أورد مناقشات لمقالات العلماء في ذلك، فقال: "الرّأي السّديد عندنا: أن نتوصّل إلى درك حقيقة العلم بمباحثة نبغي بها ميزَ مطلوبنا ممّا ليس منه؛ فإذا انتفضت الحواشي، وضاق موضع النّظر، حاولنا مصادفة المقصد جهدنا؛ فنقول: الجهل عقد يتعلّق بالمعتقد على خلاف ما هو به، والعلم خالفه في ذلك، ويتميّز عنه، والشكّ والظّنّ يتردّدان بين معتقدين، وهو بخلافهما في ذلك، فلا يبقى إلّا النّظر في عقد يتعلّق بالمعتقد على ما هو به من مقلّد في ذلك، مع التّصميم والاستقرار، مع القطع بأنّه ليس علما"[3]، ويقول: "عقد المقلّد إذا لم يكن له مستنَد عقليٌّ؛ فهو على القطع من جنس الجهل"[4].

وصف الشّيخ هذا الموضع بالغموض[5]، وأرجع إلى ذلك جملةً من الاعتراضات في الموضوع، فاعترض على قول الإمام: "والشكّ والظّنّ يتردّدان بين معتقدين"[6]؛ بأنّه مُجانبٌ لقوانين صناعة الحدود القاضية بضرورة تجنّب الألفاظ الموهمة والمجازيّة، وكان الأليق بالمقام أن يُزاد في القول ليصير: الشكّ تردّد

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص265.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص264.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص22.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص22.

5 – يقول: "وما انحصر إليه الكلام من طلب الفرق بين الاعتقاد الصحيح وبين العلم، فهو لعمري مكان غامض، ومتاهة مظلمة، ومنها نشأ اختلاف الأوّلين والآخرين في المذاهب والمعتقدات، فإنّ كل معتقد مصمّمٌ على أنّه عالم، ومن المستحيل أن يعرف المعتقدُ كونَه معتقدا، سواء كان اعتقاده موافقا للمعتقَد أو مخالفا؛ فإنّه إنما يدري أنّ الحاصل ليس بعلم بتجويزه النّقيض، وعند تجويزه النّقيضَ يبطل الاعتقاد"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص406.

6 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص22.

بني أمرين بلا ترجيح لأحدهما[1].

ويشرح الشّيخ الأبياريّ مواقع الغموض والإشكال في الموضوع؛ فيقول: "فإن قيل: هل المتعلّق بالأمرين معنى واحد أو معنيان؟ فنقول: المتعلّق بالأمرين معنيان[2]؛ إذ لا يُتصوّر الشّكّ مع اتّحاد المتعلَّق، فلابدّ أن يكون متعلَّق الشّك أمرين، والذين خالفوا في تعلّق العلم الحادث بمعلومين، سلّموا تعلق الواحد بأمرين، فإن قيل: إذا شكّ الإنسان في ثلاثة أمور، فقد تعلق شكٌّ واحد بأمرين، ولا يبقى للشّك الثّاني إلّا متعلَّق واحد، قلنا: قد استحال تطرُّق الشّك إلى أمر واحد، فنقول: على هذا يصحّ أن يتعلّق الشّك الواحد بأكثرَ من اثنين، فهو متردّد بين الجهات الكثيرة تردّدا واحدا"[3].

المطلب الثّاني: إثبات الكلام النّفسي

عقد الإمام الجوينيّ كتابا في بحث الأوامر، ومهّد لمسائله بحديث عن الكلام النّفسي.

وممّا ساقه في هذا المكان تصريحُه أنّ مذهبَه –ومن وافقه في ذلك– في الموضوع هو إثباتُ الكلام النّفسيِّ لله –تبارك تعالى–، ثمّ ذكر نفي المعتزلة له، ومصيرَهم إلى أنّ الكلام هو: العبارات؛ ليُورد بعد إيراد وتقرير مذهبهم مباحثات كلاميّةً، واستدلالات عقليّة على إثبات الكلام النّفسيّ، وحجّ المنكرين له، ودحض ما احتجّوا به[4].

ويحاولُ الإمام –في سياق ردّه على المعتزلة– إلزامَهم وجوبَ القول بكلام النّفس؛ لفصلهم بين الفكر والإرادة؛ وأنّ كلّ تأويل لهم للكلام النّفسيّ لا يخلوا عن كلام، فيقول: "أنّ وِجدان المرء جريانَ الفكر[5] من قبيل الضروريات؛ فكلّ ما حملوا [6]كلام النّفس عليه؛ ففي النّفس كلام عنه، والذي يحقّق هذا: أنّ العلم الحقّ لا يدركُه العالِم من نفسه إدراكَه آلامَه ولذّاتِه، وكذلك الإرادة التي ليست توقانا وشهوة، ولذلك اعتاص وأشكَل محلّها، وحمل الأوائل أمرها على النّفس والعقل المباينَين لعوالم الأفلاك، وأما الفكر؛ فإنّه يُحسّ في النّفس إحساس الآلام واللّذّات، ففي هذا القدر مقنَع في إثبات كلام النّفس،

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص405.

2 – الذي في الكتاب: معنى واحد، وهو لا ينسجم مع السّياق.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص406.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص61.

5 – **أي**: الفكر النّفسي.

6 – يقصد المعتزلة.

وهو على إيجازه يفيد النّاظر الاستقلالَ والإيماءَ إلى غوائل غامضة"[1].

ويحاول الإمامُ الأبياريُّ -قبل استشكال مواضع من كلام الإمام- تفسير كلام الجوينيّ، وأنّه قصد أنّ المعتزلة الذين أنكروا كلام النّفس قد أثبتوا ما يضاهيه، بل ما قد يزيدُ في الوضوح؛ فأثبتوا الفكر، والنّظر، وأنكروا فكر النّفس[2].

وقد استشكل الأبياريّ بعض عبارات الإمام أبي المعالي، واعترض عليه فيها؛ فهو لا يُسلّم أنّ "العلم الحقّ لا يدركه الإنسانُ من نفسه إدراكَه آلامَه ولذّاتِه"[3]، فهذا كلام مشكل عند الشّيخ؛ بل هو من ضرب المستحيل إن أراد به أنّ العلم لا يُعلم، وأمّا إن أراد الإمام بهذا الكلام أنّ إدراك الآلام مستمرٌّ لا يُغفل عنه، بخلاف العلم النّظري؛ فإنّ ذلك صحيح عند الشّيح، ولكنّه يقول بأنّ العلم الضّروريّ مثل الآلام واللّذّات في الاستمرار، ثمّ يطرح الشّيخ تأويلا ثالثا[4] لعبارة الإمام لا يُخرج كلامَه عن دائرة الإشكال -أيضا-[5].

والحاصل أنّ الإشكال والغموضَ المحيطَ بهذا المحلّ من كلام الإمام، قد أثار عند الأبياريّ جملة من الاعتراضات على بعض عبارات الإمام واختياراته في الموضوع.

المطلب الثّالث: حكم صيغة الاستثناء مع المستثنى منه

عقد الأمام فصلا في حقيقة التّخصيص والفرق بينه وبين الاستثناء، وجعل ذلك مقدّمة للولوج إلى مسائل التّخصيص؛ فعرّف التّخصيص بأنّه "إفراد الشّيء بالذّكر"[6]، كما عرّف اللّفظ الخاصّ بأنّه:

---

1 – الجويني، **البُرهان**، 1، ص62.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص592.

3 – الجويني، **البُرهان**، 1، ص62.

4 – يقول: "وإن أراد أن مدرك الآلام يتألّم، والعالم ليس كذلك، ولكن لا يحصل منه مقصودُه، وغرضه بهذا: أنّ الإرادة كالعلم، وكلام النّفس كالآلام؛ ليثبت التّعدد والتّغاير، وجنح في هذا الاستدلال بإدراك الأوائل في كونهم فرّقوا بين الإرادة التي هي توقان وشهوة، وبين العلم، وبين الآلام واللّذات؛ حتّى جعلوا العلم والإرادة على النّفس والعقل المباينين لعوالم الأفلاك، وليس الآلام واللّذات كذلك، وهذا لعمري كلام ضعيف، وكيف يتمسّك بقول قوم نحن نعلم أنّهم على ضلال؟، ولكنّه يزعم أنّهم على بصيرة في إدراك الفرق، والخصم لا يساعد على ذلك، فلا وجه لهذا الكلام على حال"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص592.

5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص592-593-594.

6 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص145.

"الذي ينبئ عن أمر يجوز إدراجُه مع غيره تحت لفظ آخر"[1]، ثمّ ساق كلاما في التّفرقة بين التّخصيص والاستثناء؛ فقال: "فالاستثناء مع المستثنى عنه: في حكم الكلام الواحد المسوقِ لما يبقى من الاستثناء، فإن قلت: عشرةٌ إلّا خمسة؛ كان مجموع الكلام عبارةً عن خمسة، ولا تقول: تبيّن بالاستثناء أنّ العشَرة الواقعة في صدر الكلام عبارةٌ عن الخمسة، وهذا محال لا يعتقده لبيب، بل ذكرُ العشرة مع ذكرِ مطلِقها: إلّا خمسة؛ مجموعها ينصّ على الخمسة الباقية، ولو فُرض مجرّدُ العشرة لكان نصّا في العدد المعنى به، ولو فُرض استئخار إخراج الخمسة للَغا الاستثناءَ، وعُدّ نسخا وقطعا لبعض العشرة بعد اعتقاد الثّبوت"[2].

لقد وصف الإمامُ الأبياريُّ العبارةَ الأولى من النّص المنقول عن الإمام بالإشكال؛ فبيّن أنّ ما قرّره فيها هو محلُّ اختلاف بين الأصوليّين، فإذا ذهب بعضهم إلى القول بأنّ مقتضى قول القائل: عشرة إلا خمسة؛ الخمسةُ فقط؛ فقد ذهب آخرون إلى القول بأنّ العشرة عبارة عن العشرة، والخمسة عبارة عن الخمسة، وإلّا: لا تفيد إلّا النّفي بعد الثّبوت[3].

وفي نفس السّياق يسوق الإمامُ ما رجّحه -بعد ذلك- من موقف القاضي في المسألة؛ فيقرّر أنّه -رحمه الله- يرى أنّ مجموع اللّفظ عبارةٌ عمّا بقي بعد الاستثناء، "ويكون الكلام بسبب الزّيادة شيئا آخر، موضوعًا لشيء آخر[4]، كما تقول: زيدٌ، فيكون للواحد، فتزيد الواوَ والنّون؛ فيصير للجمع[5].

والخُلاصة أنّ الإشكال الذي وصف به الشّيخ كلام الإمام راجعٌ إلى عدم إشارة هذا الأخير إلى اختلاف الأصوليّين في الموضوع محلّ البحث، كما هي عادتُه في الكتاب، وقد أفضى ذلك الإشكال إلى اعتراض الأبياريِّ عليه في تقريره للمسألة، وإن أفضى ترجيحُه لمذهب القاضي فيها إلى موافقة الإمام -أيضا-.

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص145.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص145.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص138-139-140.

4 – مذهبُ القاضي على وفق مذهب الإمام، فقول القائل مثلا: عشرة إلّا ثلاثة؛ هو عبارة عن سبعة، وذلك بمثابة اسمين وضعا لمسمّى واحد، أحدهما: مفرد، والآخر مركّب، وعلّل الأبياريّ ما ذهب إليه القاضي فقال "وقصد بهذا أن يُفرّق بين التّخصيص بدليل متّصل أو منفصل، فإن كان بدليل متّصل، كان الباقي حقيقة، وإن كان بدليل منفصل، تناول اللّفظ الباقي مجازًا، وكذلك قال في الاستثناء: إنّ الكلام بجملته يصير عبارةً عن أمر آخر"، يُنظر: **المصدر نفسُه**، ج2، ص140.

5 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص139-140.

المطلب الرّابع: مسلك النّقض في إبطال العلّة

في إطار بحثه في الاعتراضات التي تبطل الاستدلال بالقياس، تطرّق إلى الاعتراض الرّابع، وهو النّقض؛ فعرّفه بأنّه: "تخلّف الحكم في بعض الصّور، مع وجود ما ادّعاه المعلّل علّة"[1]، ثمّ ساق اختلاف أهل الأصول في انتهاض النّقض مبطلا للعلّة المستنبطة، فنسب لبعضهم عدّه من مبطلاتها، ونقل – أيضا– ما حكاه أصحابُ المقالات عن بعض الحنفيّة من ذهابهم إلى أنّ المناقضة لا تبطل العلل، ولكن إذا أُبدي عارض النّقض في علّة ما؛ فعلى المستدلّ أن يعلّل المسألة التي نُقض تعليله بها[2].

وبعد محاورات ومُباحثات في الأقوال المتعارضة في الموضوع؛ بيّن المسلك المختار عنده؛ فقال: "والمسلكُ الذي نختارُه أنّ المستنبط إذا نصب علّة؛ فورد على مناقضةِ طردها نقضٌ؛ فإنّ كان ينقدِح من جهة المعنى فرقٌ بين ما يرد نقضا، وبين ما نصبه المعلّل علّة له؛ فإنّ علّته تبطل بورود النّقض، والسّبب فيه أنّه إذا نظم فرقا بين ما أُلزِم، وبين محلّ العلّة؛ فيصير ما عكسَه في محلّ العلّة قيدا لما أطلقه علّة، ويتبيّن بهذا أنّه ذكَر في الابتداء بعض العلّة، وأظهر أنّه علّة مستقلّة؛ فإذا أراد التّقييد، وانتظمت له علّة مقيّدة، فالعلّة الآن سليمة، ولكنّه منقطع من جهة ادّعائه في أوّل الأمر وابتدائه أنّ ما جاء به دليل مستقلّ، ولو لم يصرّح بكونه دليلا تامّا؛ فالحالة المعهودة بين النّظار قرينةٌ مصرّحة بذلك؛ فإنّه يُسأل أوّلا عن الحكم؛ فإذا أبان مذهبه فيه؛ طولب بالدّليل عليه؛ فإذا ذكر كلاما في إسعاف السّائل المطالب بالدّليل، وقطعه وسكت على منقطعه كان ذلك مشعرا بادّعائه أنّ ما جاء به كلامٌ تامّ"[3]،

فحاصل مذهبه في نقض العلّة المستنبطة أنّ المستدلّ إذا أبدى فرقا بين محل العلّة وبين مسألة النقض؛ بطل تعليله؛ لأنّ ذلك يكشف أنّ المذكور أوّلا علّة؛ هو في الحقيقة جزء علّة لا علّة تامّة، لأنّ الفرق المنظوم يصيّر ما عكسه في مسألة النّقض قيدا لما ابتدأه علّة.

وصف الأبياريّ ما قرّره الإمام في هذا السّياق بالإشكال والبُعد، وأنّ اعتبار النّقض –في هذه الحالة– كاشفا عن جزء العلّة ليس على إطلاقه؛ إذ قد يكون كاشفا عن مانع يمنع من الحكم، والعكس المترتّب عن المانع لا يصحّ أن يكون قيدا في العلّة المبتدأة[4].

---

1 – الجويني، **البرهان**، ج2، ص102.

2 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص102-103.

3 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص102-103.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص669-670.

ويجعل الشّيخ لكلام الإمام مخرجا آخر لا يسلم من الاعتراض عنده -أيضا- فيقول: "إلّا أن يكون بنى الأمر في ذلك على ما تخيّله الأستاذ؛ فإنّه يقول: انتفاء المانع قيدٌ مضموم إلى العلّة، وعند ذلك يتناقض الكلام، فإنّه إنّما يعمل المانعُ بعد تحقيق المقتضي، فإذا كان نفي المانع قيدًا مضمومًا إلى العلّة؛ لم يعمل المانع بحال[1]، ومن سوى الأستاذ لا يصير إلى هذا، ويعترفون بالفرق بين نفي المانع، وبين جزء العلّة؛ فإذا تحقّق هذا؛ بطل أن يكون انتفاء المانع قيدًا مضمومًا إلى التّعليل"[2].

ويُلاحظ الأبياريُّ ملحظا اعتراضيّا آخر على كلام الإمام؛ وهو أنّ إطلاق وصف البطلان على عدم التّمام كلامٌ ضعيف، والمعنى أنّ النّقض -بعد نظم الفرق كما سبق- قد أثبت أنّ العلّة الأولى ناقصة، وليست باطلة كما ذَكر الإمام، وفرقٌ بين تخلّف الحكم الرّاجع إلى خلل المناط، وبين تخلّفه الرّاجع لعدم تمامه[3].

ثمّ يقول مواصلا تقرير المسألة في البُرهان: "ولو اعترضت مسألة على العلّة نقضا، وكان لا ينقدح فرقٌ بينها وبين محلّ العلّة[4]؛ فإن لم يكن الحكمُ فيها معلّلا مجمعا عليه، أو ثابتا بمسلك قاطع سمعيّ؛ غير أنّ المعلّل استثناها بمذهبه؛ فعلّته تبطل؛ فإنّه مناقض لها، وتارك للوفاء بحقّ العلّة؛ فإذا لم يفِ بحقّ طردها؛ فكيف يلزم الخصمَ حقُّ طردها في موضع قصده؟"[5].

ولا يتوقّف عامل الإشكال عن إثارة الاعتراض عند الشّيخ في هذا المكان[6]، حيثُ وصف هذا النّصّ بكونه مفتقرا إلى مزيد من الإيضاح؛ وذلك لعدم وضوح مُراده ببطلان العلّة في مثل هذه الحال، ويكون -بحسب البياريِّ- كلامُ الإمام صحيحا -فقط- إذا أراد ببطلانها أنّ المتمسّك بها منقطع، لأنّه إنّما يثبت التّعليل في الفرع، بناء على دعوى الاطّراد، فإذا لم يطرُدها المستدلّ؛ فلا يحقّ له أن يُطالب المعترض بطردها، وإذا أراد بطلان العلّة في نفسها باستثناء الخصم لصورة منها؛ كان كلامه باطلا؛ إذ

---

1 – يريد الشّيخ بهذا الكلام أنّ انتفاء الحكم في مسألة النّقض لا يُمكن أن يكون قيدا في العلّة، لأنّ المانع إنّما يُتصوّر بعد تحقّق العلّة في مسألة النّقض، فإذا كان انتفاء الحكم في مسألة النّقض بسبب المانع قيدا في العلّة؛ فحينئذ لا يُمكن للمانع أن يعمل بحال.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص670.

3 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص671.

4 – وهو عكس الفرض الأوّل.

5 – الجويني، **البُرهان**، 2، ص106.

6 – حيث استشكل في الموضوع مواضعَ من كلامه.

لا يلزم من نقض العلّة بُطلانَها في نفسها؛ لإمكان طردها من مستنبط آخر، فظهر أنّ الإمام أبا المعالي يقصد بالبُطلان في هذا الموضع انقطاع المستدلّ، وهو تعبير بعيد في نظر الإمام عليّ بن إسماعيل الأبياريّ[1].

ثمّ يسوق الجوينيّ ما بقي من تقسيمات الموضوع فيقول: "وإن طرأت مسألة إجماعيّة، وكان لا ينقدحُ بينها وبين العلّة فرق؛ فهذا موضع الأناة والاتّئاد؛ فإن كان الحكم الثّابت فيها على مناقضة علّة المعلّل معلّلا بعلّة معنويّة جارية؛ فورودُها ينقُض العلّة من جهة أنّها منعت العلّةَ الجريان، وعارضها بفقه[2]، وهي آكد في اقتضاء بطلان علّة المعلّل من المعارضة كما سيأتي؛ فإنّ المعارضة لا تهجم على الطّرد بالقطع، بل يُستقى حكمُها من أصل آخر لا ينقض طرد العلّة، بل يصطدم موجب العلّة على التّناقض في محلّ البحث؛ فإذا كانت المعارضة -وهي على هذه الصّفة- ناقضة؛ فالتي ترد مناقضة وقاطعة للطّرد أولى بالإبطال"[3].

وهذا موضع آخر من مواضع الإشكال والإجمال المفضيان إلى الاعتراض عند الأبياريّ[4]؛ وذلك أنّه لا شكّ أنّ المعنى المنقدحَ في مسألة النّقض -التي ثبت الحُكم فيها بالإجماع- أرجحُ من المعنى المستنبط المنقوض، ولذلك رجح حكمُ الأوّل؛ فالمصير إلى بطلان علّة المستنبط مطلقا غيرُ صحيح عند الشّيخ؛ لاحتمال أن يكون التّعليل الموجود في مسألة النّقض مانعًا[5]؛ فترك الظّنّ لمعارض راجح ليس كمنع ترتيب الحكم عليه للخلل[6].

ومن مواقع اللّبس في كلام الإمام أبي المعالي مصيره إلى أنّ المعارضة تبطل التّعليل؛ لأنّه "إن أراد امتناعَ الاعتماد على المعنى في موضع المعارضة دون التّرجيح، فصحيح، وإن أراد أنّ العلّة تبطل مطلقا في محلّ المعارضة وفي غيره؛ فليس الأمر كذلك"[7]، فتبيّن -بذلك- أنّ إطلاق الكلام من الإمام أبي

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص671-672.

2 – **أي**: المستنبط.

3 – الجويني، **البُرهان**، 2، ص106.

4 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص672.

5 – ومن ضرورة كونه مانعا: التّسليم بالمقتضي، وإحالة العمل عليه لو انفرد عن المانع، كما سبق تقريرُه من الشّيخ -أيضا-، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج3، ص672.

6 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص672.

7 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص673.

المعالي فيه إشكال[1].

المطلب الخامس: الأمرُ بالشّيء هل يقتضي النّهي عن ضدّه

ساق الإمام اختيارَه في مسألة: الأمرُ بالشّيء هل يقتضي النّهي عن ضدّه؛ فقال: "ونحن نخصّص إثبات هذا المختار بذكر حقيقة المسألة فنقول: الآمر بالشّيء متردّد بين أن يكون ذاكرا لأضداده، وبين أن يكون ذاهلا عنها، فإن كان ذاهلا؛ فالذي قدّمناه بالغٌ فيه، ولا خفاء بأنّ الذّاهل عن الشّيء غيرُ عالم به، ويستحيل أن يقوم بالنّفس قولٌ متعلّق بالشّيء مع الذّهول عنه؛ فأمّا إذا كان ذاكرا للأضداد، عالما بأنّ الاتّصاف بالشّيء منها يمنع إيقاعَ المأمور به؛ فقد يتخيّل المتخيِّل في هذه الحالة أنّه يقوم بالنّفس نهيٌ عن أضداد المأمور به المقتضى؛ فإذا كان كذلك؛ فليس الزّجر عن الأضداد مقصودَ الآمر، وإنّما يخطر له النّهي -لو خطر-؛ ليكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال، وليس تقديرُ خطور أمرها بالبال متضمّنا قيام زجر عنها مقصود"[2].

وصف الأبياريّ كلام الإمام في هذا المقام بالإشكال؛ لأنّه كلامٌ يفهم كونَ الانكفاف ذريعةٌ إلى إيقاع الحركة، وقد علم بالضّرورة أنّه لا واسطة بين السّكون والحركة[3] .

---

1 – يقول الأبياريُّ: "وهذا في التمثيل بمثابة البيّنة المزكّاة إذا عارضتها بيّنة أخرى: تساويا؛ فإنّه يمتنع القضاء بها في موضع المعارضة، ولا يمتنع ذلك في موضع لا معارضة فيه، هذا إذا ثبت أنّ الحكم إنّما تخلّف لأجل المعارضة؛ أمّا إذا وقع التردّد في أصل التّعليل؛ فلابدّ من إقامة الدّليل على صحّة صلاحيّة الوصف للتّعليل"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص673.

2 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص83

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج1، ص701.

المبحث السّابع: ما بناه الشّيخ على ضعف تقرير الإمام

ويحتوي على تمهيد والمطالب الآتية:

المطلب الأوّل: اللّفظ العامّ قبل دخول وقت العمل به

المطلب الثّاني: عصمة النّبيّ عن الصّغائر

المطلب الثّالث: قبول رواية الصّبي

المطلب الرّابع: إفادة المتواتر المستند إلى النّظر العلم

المطلب الخامس: نقد الحنفيّة في منع القياس في الحدود والكفّارات والتّقديرات والرّخص

تمهيد

لا شكّ أنّ للمنهج العلميّ السّليم، والاستدلال الصّحيح، دورا بارزا في إثمار آراء قوية وراسخة في مجال الدّراسة الأصوليّة، لكن عندما يعتري الضّعف بعضَ هذه الآراء؛ فإنّ النّقد والاعتراض ينتهض أداةً لتقويمها وتقويتها، سواء كان ضعفُها ناتجًا عن وهَن في الاستنباط، أو زلل في الاستدلال، أو خلل في التّحليل، أو قصور في فهم الدّلائل والنّصوص، أو غير ذلك.

وإنّ ثبوت ضعف بعض الآراء الأصوليّة البُرهانيّة عند الإمام؛ أثار لديه جملة من النّقود والرّدود، وهذا ما سيُساق بعضُ شواهده في هذا المبحث.

المطلب الأوّل: اللّفظ الظّاهر في العموم قبل دخول وقت العمل به.

وترجم لها الزّركشيّ بقوله: "هل يجب العمل بالعامّ قبل البحث عن مخصص"[1]، وقد بحث الجوينيّ هذه المسألة ضمن مسائل العموم؛ فنقل فيها عن أبي بكر الصّيرفيّ من أئمّة الأصول ذهابَه إلى وجوب اعتقاد المتعبّدين العمومَ فيها، ثمّ إن تبيّن فيها الخصوص؛ تغيّر الاعتقاد، وشنّع الإمام في الرّد على ما ذهب إليه[2].

ثمّ أورد ما رسى عليه فكرُه في المسألة، وقد فصَل بين مُستويين اثنين: قبل حينُونة وقت العمل بالعامّ، وعند دخول وقته؛ فقال عن الأوّل: "والذي يكشف الغطاء في هذه المسألة: أنّ المتعبّد قبل أن يحينَ العمل يتردّد، وقد يغلب على ظنّه العمومُ؛ لظهور اللّفظ في اقتضائه"[3]، وصرّح بحكمه في الثّاني بقوله: "ثمّ إذا لم يرد مخصّص، ودخل وقت تكليف العمل؛ فيقع ذلك على وجهين؛ أحدهما: القطع بالتّعميم؛ فينتهض اللّفظ العامّ مع ما يبدو من القرائن نصّا، وقد[4] يقع ذلك نصّا في مسالك الظّنون؛

---

1 – الزّركشي، **البحر المحيط**، ج4، ص47.

2 – فقال: "وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء، ومضطرب العلماء، وإنّما هو قول صدر عن غباوة، واستمرار في عناد، ونحن نقول لمن ينتحل هذا المذهب: أيجوز أن يبيَّن الخصوص بالآخرة، فإن قال: لا؛ فتقدير ورود الخصوص متأخّرا محال إذاً، ويتّصل القول في ذلك بالردّ على الذين أوجبوا اتّصال البيان بمَورِد الخطاب، وأبو بكر هذا من الرّادين على هؤلاء في تصانيفه، وإن زعم صاحب هذا المذهب أنّ تبيّن الخصوص ممكن؛ فكيف يُتصوّر جزم العقد، مع اشتماله على تجويز أن يتبيّن الأمر على خلاف ما جزم العقد به، والتردّد والجزم متناقضان"، **يُنظر**: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص148.

3 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص148.

4 – وهذا هو الوجه الثّاني.

فإنّ العمل لا ينحصر في مدارك القطع؛ فالمقطوع به وجوبُ العمل بالعموم؛ فأمّا أن يعتقد إرادةَ العموم فلا، وهذا يطّرد في كلّ مالا يكون قاطعا،كأخبار الآحاد، والأقيسة الظّنّيّة؛ فالمقطوع به في جميع هذه الأبواب وجوبُ العمل به"[1].

ويلاحَظ أنّ الإمام فصّل في حكم اللّفظ العامّ عند دخول وقت التّكليف، وجعله على وجهين: أحدهما: القطع بالعموم بالاستناد إلى قرائن الأحوال، والثّاني: إذا غابت القرائن المفضية إلى القطع، وهنا لا يُمكن أن يرتقيَ العمومُ عن مرتبة الظّنّ إلى اعتقاد القطع؛ وإن قُطع بوجوب العمل به، ولا يلزمُ من وجوب العمل القطع بالعموم.

لم يرتضِ الشّيخ ما قرّره الإمامُ في هذا الموضع من البحث، ووصفه بالضّعف؛ منبّها على وجوهه فيه، فيحكُم على قول الإمام: "والذي يكشف الغطاء في هذه المسألة: أنّ المتعبّد قبل أن يحينَ العمل يتردّد، وقد يغلب على ظنّه العمومُ؛ لظهور اللّفظ في اقتضائه"[2] بأنّها عبارة ضعيفة على مقتضى اللّغة؛ لأنّ كلمة: قد؛ إذا دخلت على الفعل المستقبليِّ تضمّنت معنى التّقليل، فيصير معناها أنّ المكلّف لا يظُنّ العمومَ –غالبا– قبل دخول وقت العمل، وهو ما لا يقصده الإمام بهذه العبارة؛ لأنّ الأمر ليس بهذا المعنى إلّا عند أهل الوقف[3].

ومن مواضع الضّعف[4] التي نبّه عليها الشّيخ في تقرير الإمام في الموضوع قولُ الإمام: "ثمّ إذا لم يرد مخصّص، ودخل وقت تكليف العمل؛ فيقع ذلك على وجهين؛ أحدهما: القطع بالتّعميم؛ فينتهض اللّفظ العامّ مع ما يبدو من القرائن نصّا"[5]؛ لأنّ القطع بالعموم –والحالةُ هذه– لا يعتمد على دليل الاستغراق[6]؛ بل هو راجع إلى أحوال النّاطق بالعموم وقت نطقه؛ فهو قطعٌ معتمِدٌ على قرائن الأحوال، ولا التفات فيه إلى دليل الاستغراق[7].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص148.

2 – المصدر نفسُه، ج1، ص148.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص152.

4 – جريا على طريقته في التّنبيه على جملة من الاعتراضات في المكان والموضوع الواحد.

5 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص148.

6 – يقول: "فلا ينظر في حصول العلم، ودخول وقت العمل، لتقديم دليل الاستغراق قطعا"، **يُنظر**: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص153.

7 – المصدر نفسُه، ج2، ص153.

كما ضعّف الأبياريُّ قول الإمام: "وقد يقع ذلك نصّا في مسالك الظّنون؛ فإنّ العمل لا ينحصر في مدارك القطع؛ فالمقطوع به وجوبُ العمل بالعموم؛ فأمّا أن يعتقد إرادةَ العموم فلا"[1]، ووجه ضُعفِه عند الإمام أنّ العموم إنّما ظُنّ استغراقُه ولم يُقطع به؛ لاحتمال أن يكون المتكلّم لم يقصد العموم، مع اعتراف الشّيخ بأنّ العمل ثابت من غير أن تُشترط مآخذ القطع في أفراد المسائل؛ لأنّ العمل فيها يستند إلى الإجماع[2].

المطلب الثّاني: عصمة النّبيّ –عليه السّلام– عن الصّغائر

ترجم الإمام للباب في مدوّنته بـ: القول في أفعال رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–، وقدّم له بمقدّمة حول عصمة الأنبياء –عليهم السّلام–؛ قرّر فيها –أوّلا– وجوب عصمة النّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم– عن الخُلف في مدلول المعجزة، كالكذب، ثمّ ساق الاختلاف في جواز وقوع الفواحش والكبائر منه –عليه السّلام– عقلا، واختار في ذلك مُختارَ القاضي أبي بكر، القاضي بعدم الاستحالة العقليّة؛ باعتباره الفواحش والكبائر خارجة عن مدلول المعجزة[3].

كما تطرّق الإمام في حديث العصمة إلى موضوع وقوع الصّغائر[4] منهم –عليهم السّلام–، فبيّن أنّ الأئمّة جوّزوا وقُوع ذلك عقلا، ثمّ منع الأكثرون منهم الوقوع السّمعيّ[5]، ونسب للمحصّلين مصيرَهم إلى أنّه لا يوجدُ في الشّرع ما يقطع بنفي ذلك أو إثباته؛ وإن أشعرت الظّواهر بوقوعها منهم[6].

ولكن الإمام ينحوا إلى خلاف ما أشعرت به الظّواهر كما قال؛ فيقول: " ونحن نقول بعد ذلك: إذا لم يبعُد وقوع الذّنب من الرّسول –عليه السّلام–؛ فكيف يتخيّل النّاظر وجوبَ الاقتداء به في فعل؟، وإن بنينا الأمر على امتناع وقوع الذّنب منه؛ فالكلام يقع وراء ذلك في حكم فعله"[7].

لقد ضعّف الشّيخ ما ذكره الإمام من إمتناع وقوع الصّغائر من النّبيِّ –صلّى الله عليه وسلّم–

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص148.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص152.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص181.

4 – وعرّفها بأنّها: "مالا يتضمّن فسقَ من صدر منه، وانسلالَه عن نعت العدالة"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج1، ص181-182.

5 – قال: "ثم اضطربوا وتخبطوا في تأويل آى مشهورة في قصص المرسلين"، **يُنظر**: **المصدر نفسُه**، ج1، ص182.

6 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص182.

7 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص182.

بالنّظر إلى وجوب الاقتداء، ولا تعارض عند الأبياريّ بين وجوب الاقتداء به في مثل ما يفعلُه، وبين جواز وقوع الذّنب منه –عليه السّلام–؛ فهو يُجوّز وقوعه منه، دون أن يؤثّر ذلك على صحّة انتهاض فعله –عليه السّلام– علامة على وجوب اقتداء غيره به في مثل فعله[1].

على أنّ الشّيخ يرى أنّ الغالب والأكثرَ الأعمَّ هو امتناع صدور الذّنب منه –عليه السّلام–، وإذا كان الحال كذلك؛ فلا يؤثّر تجويز وقوع الذّنب منه على أمر القدوة بحال، ويُشبّه الشّيخ ذلك بالتّعلّق بالعموم، وإن أمكن ألّا يكون باقيا على العموم بوجود المخصّص[2].

المطلب الثّالث: قبول رواية الصّبي

ساق الإمام الكلامَ عن مسألة رواية الصّبي ضمن فصل أحوال الرّواة؛ حيثُ تطرّق إلى الشّروط المعتبرة في الرّاوي الذي تُقبل روايته، وقد عدّ منها: البُلوغ، وقد بيّن الجوينيُّ اختلاف الأصوليّين؛ وتردّد الفقهاء[3] في قبول رواية الصّبيّ، ونسب للقاضي –واختاره– القولَ بردّ روايته، واستدلّ له بأنّ الصّحابة –مع حاجتهم إلى من يُطلِعُهم على تفاصيل أحوال رسول الله– اتّفقوا على عدم الرّجوع إلى الصّبيان الذين كانوا يخالطون رسول الله –عليه السّلام–، وأنّه لم يُؤثَّر عن أهل الحكم والفتوى استناد أحد منهم إلى رواية الصّبيان، كما استدلّ له –أيضا– بعدم نقل الرّواة عن صبيٍّ أصلا[4].

ومسلك الإمام في إثبات القطع بردّ روايته هو عينه الذي اعتمد عليه في القطع بالعمل بأخبار الآحاد فيقول: "والذي يعضّد الطّريقة؛ أنّ معوَّلنا في إثبات العمل بأخبار الآحاد إرسالُ رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم–كتبَه ورسلَه، وبعثُه ولاتِه، وإجماع الصّحابةُ، ولا مأخذ سوى هذين؛ فأمّا المأخذ الأوّل: فلم يبعث –عليه السّلام– رسولا صبيّا، ولم يُحمِّله أداء بيان حكم الشّريعة، وأمّا الإجماع؛ فعلى ما سبق تقريره، وليس في العقول ما يرشد إلى القبول والرّدّ"[5].

لقد وصف الأبياريُّ المنهج الاستدلاليَّ الذي ساقه الإمام في إثبات القطع بردّ رواية الصّبيان بالضَّعف، ووجه ضعفِه عند الشّيخ أنّ التّمسّك بعدم إرسال النّبي –عليه السّلام– الصبيان لا يقوم

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص381.

2 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص381.

3 – قال: "وعليه بنوا اختلافهم المشهور في قبول قوله في رؤية الهلال"، يُنظر: الجويني، **البُرهان**، ج1، ص233.

4 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص233-234.

5 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص234.

دليلا في الموضوع؛ لأنّه يُفضي إلى ردّ رواية عامّة أصحاب رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-؛ باعتباره -عليه السّلام- لم يرسل عامّة الصّحابة -أيضا-؛ بل اقتصر إرسالُه على خاصّتهم، وأهل العلم منهم فقط؛ فثبت أنّ هذا الطّريق لا يقوم به القطع في الموضوع[1].

كما ضعّف الأبياريُّ الطّريق الثّاني الذي تمسّك به الإمام في ردّ رواية الصّبيّ على القطع، وهو: أنّ أهل الإجماع من الصّحابة -رضي الله عنهم- لم يُراجعوا في معرفة تصاريف دقائق أحوال النّبيّ -عليه السّلام- الصّبيان الذين كانوا يلِجون عليه، ويقتحمون عليه سُتُره، ووجه ضَعف هذا المسلك عند الشّيخ؛ أنّ الصّحابة لم يكونوا بحاجة إلى مراجعة أولئك الصّبيان، لأن أقوال رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- في العلَن منكشفةٌ لهم، وأمّا ما كان منها في خلواته؛ ففي نقل أزواجه -رضوان الله عليهنّ- لها غُنية عن مراجعة الصّبيان فيها، واستشهد الشّيخ في هذا السّياق برواية أنسٍ خادمِه لما أدركه عنه -عليه السّلام- في الصّغر، وعند الكبر -أيضا-، وبرواية محمود بن الرّبيع الذي روى أنّه عقل مجّة مجّها رسول -صلّى الله عليه وسلّم- في وجهه، وهو ابن سبع سنين[2]، وحكم أنّه ليس يحصل من هذا قطع ولا ظنّ بردّ رواية الصّبي[3].

المطلب الرّابع: إفادة الخبر المتواتر المستند إلى النّظر العلم

عقد الإمام البحث في الخبر المتواتر؛ فصدّره بذكر شروطه، وقد عدّ منها: "أن يخبر المخبرون عمّا علموه ضرورة؛ فإذ ذاك يتضمّن العلمَ ويقتضيه؛ فأمّا إذا أخبروا عمّا علموه نظرا؛ فنفس خبرهم لا يقتضي علما، وإن أخبر أهل الزّمان قاطبة بحدث العالم؛ لم يُفِد خبرُهم علما، وكانت طلبات العقل قائمة إلى حين قيام البُرهان، والذين أخبروا عن كثير من النّظريات زائدون على عدد النّقلة تواترا، والسّبب في ذلك: أنّ النّظر مضطرَب العقول؛ ولهذا يُتصوّر الاختلاف فيه نفيا وإثباتا؛ فلا يستقل بجميع وجوه النّظر عاقل"[4].

ثمّ يبيّن الإمام أبو المعالي الجوينيفي ذات السّياق تقييدَ طوائف من الأصوليّين لهذا الشّرط بوجوب

---

1 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص 671.

2 – أخرجه الإمام **البخاري في صحيحه** بلفظ: خمس سنين، بدل: سبع، كتاب العلم،: باب: متى يصحّ سماع الصّغير، عن محمود بن الرّبيع، رقم: (77).

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص 671-672-673.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص216.

إستناد الأخبار إلى الحسّ؛ إلّا أنّه لا يجعل لهذا التّقييد وجها، والوجه فيه عنده: أن يصدُر الخبر عن البديهة والضّرورة؛ يقول: "ولا معنى لهذا التّقييد؛ فإنّ المطلوب صدرُ الخبر عن العلم الضّروري، ثمّ قد يترتّب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر للحسّ فيها على الاختصاص؛ فإنّ الحسّ لا يميز احمرارَ الخجِل والغضبان، عن احمرار المخُوف المرعوب، وإنّما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال، ولا معنى -إذا- للتّقييد بالحس، والوجه اشتراط صدر الأخبار عن البديهة والاضطرار، ثمّ لا نظر إلى تفاصيل مقتضيات العلوم الضروريّة"[1].

إنّ ذهابَ الإمام إلى أنّ أهل الأخبار "إذا أخبروا عمّا علموه نظرا؛ فنفس خبرهم لا يقتضي علما"[2]؛ كان محلّ تضعيف لدى الأبياريُّ؛ إذ لا مانع عنده من حصول العلم بإخبار أهل التّواتر عمّا علموه نظرا، ثمّ يفترِض الشّيخ مانعا، وهو: أنّ ثبوت احتمال خطأ المخبِر في نفس السامع مانعٌ من حصول العلم، ويُجيبُ عنه: بأنّ ذلك ليس تعليلا مقبولا، وهو يقتضي حصول العلم للشّخص الذي لا يخطر بباله هذا التّجويز[3].

فالحاصل عند الشّيخ الأبياري أنّ السّامع يحصُل له العلم سواء كان المخبَر عنه ممّا يجوز الغلط فيه أو لا، ويحصل له العلم -أيضًا- سواء غفل عن كمال عدد التّواتر، أو كان منتبها، كما يَحصل له العلم سواء خطر بباله تجويز خطأ المخبِر، أم لم يخطر له ذلك؛ بل يجوّز الشّيخ -كذلك- على الله -عز وجل- أن يخلق العلم لسامع خبر التّواتر المبنيّ عن نظر، ولا يخلقه للسّامع في خبر الضّرورة؛ كلّ ذلك راجعٌ -عنده- إلى جريان العادات التي لا يُمكن ضبطها، والتي يُمكن -أيضا- للعقل أن يفرِض نقيضَها[4].

ويرى الأبياريُّ أنّ ما قيد الأصوليّون به هذا الشّرط من ضرورة اعتماد المخبِر على الحسّ؛ أمرٌ لابدّ منه، ويُضعّف نظر الإمام الذي لم ير لذلك وجها، ويستدلّ لقيدِهم بمنهج التّقسيم، فيُقرّر أنّه اتُّفق على أنّ العلم لا يحصل بالخبر المستند إلى العادة، ويَحصل إذا اعتمد المخبرُ على الضّرورة، والضّروريّ لا يخلو أن يكون عقليًّا محضًا، والخبر عنه -حينئذ- لا يُتصوّر أن يُحصّل علما؛ إذ يجبُ أن يشترك فيه جميع

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص206.

2 – **المصدر نفسُه**، ج1، ص206.

3 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص575-576.

4 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص576.

العقلاء، أو ألّا يكون كذلك[1]، وهذا يجب أن يستند إلى الحسّ[2].

ويُضعّف الشّيخُ في هذا المقام -أيضا- ما اعترض به الإمام على تقييد الأصوليّين بقوله: إنّ العلم الضّروريَّ "قد يترتّب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر للحسّ فيها على الاختصاص؛ فإنّ الحسّ لا يميز احمرارَ الخجِل والغضبان، عن احمرار المخُوف المرعوب، وإنّما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال"[3]، ويحكُم الشّيخ على هذا الاعتراض بعدم اللّزوم؛ لأنّ أهل الأصول اشترطوا أن يعتمد الخبر على المحسوس من حيثُ الجملة، وقرائن الحال على ما فيها من دقائق صعبة التّعبير؛ لا تخلوا عن تمسّك بالمحسوس[4]، ويستشهد الأبياريّ لذلك بقدرة الإنسان بحسّه على التّفريق بين احمرار الخجَل والغضب، وإن عسُر عليه التّعبير عن ذلك؛ ليخلُص الشّيخ بعد ذلك إلى أنّ تقرير الإمام كلام ضعيف؛ لعزله الحسّ جملة، ثمّ إنّه لا غنى بالتّقييد بالبديهة عن الحسّ؛ لأنّ المراد بالبديهيّات: ما لا يُمكن خلوّ العقلاء عنها، وما كان كذلك؛ لا فائدة للإخبار فيه[5].

المطلب الخامس: نقد الحنفيّة في منع القياس في الحدود والكفّارات والتّقديرات والرّخص

تعرّض الإمام الجوينيّ لما نُقل عن الحنفيّة من منع إجراء القياس فيما عُدل به عن أبوابه؛ كالحدود، والكفّارات، والتّقديرات، والرّخص، وذكر أنّ الشّافعي تتبّع مذاهبَهم وردّها عليهم، ثمّ سرد الإمام مناقشات الإمام الشّافعيّ للحنفيّة[6]؛ ليرجع بعد ذلك إلى حجاجه لهم فيقول: "ونحن نردّ الكلام إلى الحجاج فنقول لهم: لم منعتم إجراء القياس في هذه الأصول؟، فإن قالوا: الحدود تُدرأ بالشّبهات، والأقيسة مظنونة؛ فلا ينبغي أن نهجم على إثباتها بمظنون، والظانّ معترف ببقاء إمكانٍ وراء ظنّه؛ فيحصل بذلك الإمكان الدّرء، وهذا الذي ذكروه يعارضه القصاص؛ لأنّهم لم يمتنعوا من إجراء القياس

---

1 – **أي**: عقليّا محضا.

2 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص577.

3 – الجويني، **البُرهان**، ج1، ص216.

4 – ويجعل الشّيخ الاعتراض مرتبطا بمسلك كلاميٍّ مختلَف فيه؛ فيقول: "وهذا -أيضًا- إنّما يكون على رأي من يرى أنّ الرّؤية تتعلّق بالمرئيّ على صفاته الخاصّة والعامّة، وأمّا من يرى أنّ الرّؤية لا تتعلّق إلّا بالموجود؛ فهذا لا يقول: إن اختلاف الألوان يتعلّق به الحسّ، وإنّما العقل يميز ذلك عند تعلّق الرّؤية بالوجود، وهذا يحقَّق في علم الكلام"، يُنظر: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج2، ص578.

5 – **المصدر نفسُه**، ج2، ص577-578-579.

6 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص68-69.

فيه، وإن كان يندرئ بالشّبهات، ويبطل ما ذكروه بالعمل بخبر الواحد في الحدود؛ فإنّه ليس مقطوعا به، ولا خلاف في قبوله، والذي ذكروه إنّما كان يستمرّ أن لو كانوا لا يثبتون الحدّ في مظنون، وهذا باطل قطعا، ثم الجواب فيه: أنّ وجوب العمل بالقياس ليس مظنونا، وقد تمهّد ذلك في مواضع من الكتاب؛ فسقط ما ذكروه، ثمّ إن كانت الحدود تسقط بالشّبهات، والكفّارات تجب معها؛ فلمَ يمتنعُ إجراء القياس فيها وهي بمثابة سائر المغارم؟"[1].

وقد حكم الأبياريّ على جميع ما ذكره بالضَّعف ونبّه على وجوهه فيه؛ فذكر أنّ الإمام أرجع مستند الحنفيّة في منع إجراء القياس في المذكورات إلى كون الأقيسة مظنونةً لا تحصّل علمًا، والحقّ – عند الشّيخ– أنّ مُستندهم ليس كذلك، كما ضعّف الأبياريُّ إلزام الإمام لهم بالقصاص الذي لم يمنعوا إجراء القياس فيه، وكان مُقتضى مذهبهم –في نظر الإمام– في منع القياس في الحدود منعَه في القصاص –أيضا–، وأجاب الشّيخ عنهم بأنّ قواعد البابين تختلف في المقصد الخاصّ؛ لأنّ باب القصاص مبنيٌّ على كمال الزّجر، حفظا للدّماء[2]، ولذلك؛ فإلزام قاعدة القصاص على قاعدة الحدود مفضٍ إلى التعسّف[3].

ومن وجوه الضّعف التي نبّه عليها الأبياريّ في كلامه قول الإمام: "ويبطل ما ذكروه بالعمل بخبر الواحد في الحدود؛ فإنّه ليس مقطوعا به، ولا خلاف في قبوله، والذي ذكروه إنّما كان يستمرّ أن لو كانوا لا يثبتون الحدّ في مظنون، وهذا باطل قطعا، ثم الجواب فيه: أنّ وجوب العمل بالقياس ليس مظنونا، وقد تمهّد ذلك في مواضع من الكتاب؛ فسقط ما ذكروه"[4]، فقد ذكر الإمام –بحسب الشّيخ– عذرهم من حيث أراد الاعتراض عليهم، وهو ثبوت القطع بوجوب العمل بأخبار الآحاد بالإجماع، والأبياريُّ لا يرتضي الحكمَ بالقطع بوجوب العمل في القياس[5]؛ لعدم ثبوت الإجماع على وجوب العمل في القياس في الأسباب، كثبوته في خبر الواحد[6].

---

1 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص69-70.

2 – قال: "حتّى أثبت أيمان القسامة مرتّبة على اللّوث، وبدأ فيه بأيمان المدّعين، ولم يشترط اجتماع الشّهداء فيه على شهادة واحدة"، يُنظر: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص428.

3 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص428.

4 – الجويني، **البُرهان**، ج2، ص69-70.

5 – وقد نبّه على ذلك في مواضع من الكتاب.

6 – الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص428.

ومن وجوه ضعف تقرير الإمام في المسألة عند الشّيخ: ما أورده الإمام نقضا على الحنفيّة؛ من منعهم إجراءَ القياس في الكفّارات؛ فالشّيخ لا يعُدّ ذلك نقضا، وإنّما يُرجعُه إلى باب العكس؛ لانتفاء العلّة وثبوت حكم امتناع القياس، ويقرّر الشّيخ أنّ العكس عند الأكثر ليس بلازم[1] في علل الشّرع[2].

وبهذا يتّضح أنّ االشّيخ عليّ بن إسماعيل الأبياري انطلق –في مسارات النّقد والاعتراض التي سار فيها في مراجعاته لإمام الحرمين– من مهيّجات فكريّة ومعرفيّة متعدّدة، وقد انتظمت تلك المثارات جملة لا حصر لها من اعتراضات الشّيخ على الإمام، وكشفت عن حيويّة السّجال العلمي والتّفاعل الفكري في ميدان أصول الفقه، كما كانت تلك النّواظم والمهيّجات في الوقت ذاته مداخل ومثارات الحيد في البحث الأصولي عند الإمام الجويني.

---

1 – قال: "على أنّه إنّما يلزم على تقدير ألّا تختلف علّة أخرى، وقد أبدوا في الكفّارات سببًا يقتضي منع القياس فيها، وذلك السّبب هو الذي يتناول الحدود والكفّارات جميعًا"، يُنظر: الأبياري، **المصدر السّابق**، ج3، ص429.

2 – **المصدر نفسُه**، ج3، ص429.

الخاتمة

خاتمة الدّراسة:

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات، وبمنّه تُفتح الرّحمات، نحمدك اللهمّ على جزيل نعمك، وعظيم فضلك، وإحسانك المستمرّ، وفتحك المستقرّ، وعطائك الذي لا ينحصر، وأصلّي وأسلّم على خير البريّة، وأطهر البشريّة، الذي أخرج الله به عباده من الظّلمات إلى الضّياء، فصلوات ربي وسلامُه عليه إلى يوم الفناء.

وبعدُ،

ها قد بلغتُ -بتوفيق من الله وفضل- محطّتي الأخيرة في هذه الدّراسة، بعد هذا السّفر الشيّق عبر صفحات (**التّحقيق والبيان**)، وإنّي إذ أصل إلى الختام، أرفع أكفّ الثّناء والشّكر للمولى -جلّ وعلا- على نعمة الإتمام، سائلا أيّاه أن يكتب له القبول والتّمام، معترفا بصعوبة البحث في هذا المقام، وقد جرى قانون أهل البحث والمنهج بسرد خلاصة الدّراسة، ونتائج البحث في الختام، وإنّي خلصت إلى المقرّرات التّالية:

1 – في رحاب التّراجم والتّاريخ، تبرُز لنا من خلال الدّراسة صورتان لعالمين عظيمين، ورجلين فذّين، تفصل بينهما مساحات شاسعة من التّرجمة المتاحة لأحدهما، وشحّ وندرة المعلومات عن الآخر، لتخلق مفارقة تستدعي التّأمل؛ فأبو المعالي نجم سطع نوره في سماء عصره، نعرف عنه الكثير، في حين اختفى الشّيخ -أحيانا- من وراء حجاب الغموض، نعرف عنه النّزر اليسير؛ ثمّ اجتمع الرّجلان في محاورات علميّة على مائدة (**البرهان**)، فأُزيح اللّثام عن كثير من مكنون علم الشّيخ الأبياري، وعن سعة أفقه، ورجاحة عقله، وكم من مغمور غيرِ مشهور أنبأت عنه السّطور.

2 – يُعدّ كتاب التّحقيق والبيان -بحقّ- موسوعة ثريّة المادّة، واسعة البسط والعرض، غنيّة التّحقيق والنّقد، وقد صيغ بأسلوب يتّسم بالوضوح والصّرامة العلميّة، مرتكزاً على منهج متكامل البنية، وأمّا (**البُرهان**)؛ فهو من أمّهات مدوّنات الأصول السّامية المقام، ترجم به صاحبه عن نظامه الفكريّ الأصوليّ المنتخب.

3 – بالرّغم من المكانة المحوريّة للنّقد والاعتراض في البناء الفكريّ الأصولي؛ إلّا أنّ نتائج الدّراسة تُبرز شحاّ ظاهرا في الأدبيّات العلميّة المعاصرة المتاحة حول الجوانب التّنظريّة لهذا الموضوع، حيث لم تسلّط تلك البحوث الضّوء على الاعتراضات في شقّها النّظري.

4 – يرجع معنى الاعتراض الأصوليّ إلى منع التّسليم بصحته المقررات العلميّة الأصوليّة مسنودا بالبُرهان والدّليل، ومقرونا بإبداء الرّأي البديل، وقد يتداخل معناه مع بعض المصطلحات المشابهة له في المعنى، كالتّعقّبات، والمخالفات، والاستدراكات، والنّقود، وقد حاولت الدّراسة التّفريق بينها؛ وإن لوحظ –أحيانا– توظّيفُ أحدها مكان الآخر في الاستعمال.

5 – إنّ الدّارس للاعتراضات الأصوليّة؛ ليُدرك أنّها وجدت بوجود هذا العلم، ونشأت بنشأته، ثمّ تطوّرت بتطوّره، وواكبته في جميع مراحله وتدرّجاته، وقد تقرّر في البحث تقسيمُ الأطوار التي نشأ وتطوّر من خلالها الاعتراضُ الأصوليّ إلى ثلاثة مراحل جُمَليّة، وإن كان بالإمكان جعلُ الموضوع أكثَر تفصيلا، وأُولى تلك المراحل هي الفترة التي تؤرّخ لظهور الاعتراضات ووجودها، ثمّ تأتي مرحلة فتوّتها وقوّتها، ثمّ مرحلة قصورها وضعفها.

6 – كشفت الدّراسة أنّ من أهمّ أسباب ظهور الاعتراض الأصوليّ ما يرجع ويؤول إلى الاختلاف في المناهج الأصوليّة، والاختلافِ في المرجعيّة المذهبيّة الفروعيّة، و–أيضا– الاختلاف والنّزاع في المسائل الأجنبيّة الدّخيلة على القضايا الأصوليّة الأصيلة، وما أفضى إليه من نزاعات في ميدان الأصول، كما تطرّق البحث إلى الأسباب الرّاجعة إلى طبيعة ميدان الاعتراض، وشخصيّة المعترض.

7 – لقد أظهر البحث أنّ أدوات الاعتراض الأصوليّ توزّعت على أنحاء مختلفة، انتخبت الدّراسة منها ما تعلّق بالدّليل الوضعي، والنّظر العقلي، والأصول والقواعد اللغويّة، والمناهج الأصوليّة.

8 – أسفرت الرّسالة عن الدّور البارز للاعتراضات الأصوليّة في إثراء الدّرس الأصولي، وتضييق دائرة الخلاف، وتجديد الدّرس الأصولي، وصياغة العقل النّقديّ الأصولي.

9 – تطرّق البحث إلى بيان عناصر منهج الأبياريّ في اعتراضاته، وهو منهج مستقلّ متكامل في بنيته، سواء من حيث العرض والتّقرير، أو الإسناد والتّدليل، كما ظهرَ اعتمادُ هذا المنهج –أيضا– على جملة من المرتكزات التي تؤطّر الاعتراض، توجّهه إلى مساره السّليم؛ إذ ليس يُترك النّقد عند العُقلاء سُدى، ولا تُطلق الرّدود والنّقود في مقاماته جزافا كما أوضح البحث.

10 – سبرَت الدّراسة دعوى التّحامل على الإمام أبي المعالي الجويني التي أطلقها التّاج السبكيّ في كتابه (**الطّبقات**)، وقد اتّضح من خلال البحث أنّها دعوى بعيدة عن الحقيقة والواقع، عريّة عن

الصّحّة، لا تؤيّدها مقرّرات الشّيخ الأبياريّ العلميّة في موسوعته، وإنّ النّاظر فيما خطّه الشّيخ ليجزم بعدله وإنصافه.

بل قد يكون التّحامل في اتّهام الشّيخ بالتّحامل؛ فإنّ المنزعِ العقديّ الأشعريّ للأبياريّ، وانتسابِه المذهبيّ لطريقة إمام دار الهجرة لم ينتهض سببا في إثارة تلك النّقود وتقريرها، والاستدلالِ عليها وتحقيقها، وذلك من خلال تتبّع مدوّنة الشّيخ.

كما أنّ انتصار الشّيخ الأبياريّ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس في بعض مسائل الكتاب لا يُشمّ فيه رائحة التّعصّب المقيت، أو التّحامل المُدّعى، بل هو مؤسّس على الحجّة والبرهان، والتّحقيق والبيان، في أدب جمّ، ومراعاة لأخلاقيّات النّقاش والاحتجاج، كصنيعه -مثلا- في مسألة قول مالك في المصالح المرسلة.

11 – إنّ مراجعات الإمام الأبياريّ لنصوص (**البُرهان**) تفاعل لا تحامل، وإنصاف لا إجحاف، وتحقيقٌ وبيان لا نقدٌ دون بُرهان، وإنّ تفسير غزارة الاعتراضات المبثوثة في كتاب (**التّحقيق والبيان**) راجع إلى منهج الشّيخ -نفسه- في الكتاب، وهو التزام التّحقيق في المقرّرات العلميّة، وقد كشف البحث عن نواظمها العامّة، وأسبابها الكليّة النّاشئة من المعترَض عليه، وهو الإمام أبو المعالي، كغلطه في البحث، ووهمه فيه، أو تناقض مقرّراته، وضعف استدلالاته، وغيرها ممّا هو موضّح في هذه الدّراسة، ومسنود بالدّلائل والشّواهد من موسوعة (**التّحقيق والبيان**)؛ فلا مكان للذّاتيّة في ظهر لي من خلال معاشرتي للكتاب.

أهمّ التّوصيات:

توصي هذه الدّراسة ببعض ما انقدح في الذّهن من أفكار خلال هذه الرّحلة البحثيّة مع هذا الموضوع، ونوجز ذلك فيما يلي:

1 – تناولت هذه الدّراسة بعض الجوانب الشّخصيّة والعلميّة للإمام عليّ بن إسماعيل الأبياري، ولكن لا يزال هذ العلم الفذّ محتاجا لكشف المزيد عن أبعاد شخصيّته العلميّة، وعلى هذا الأساس؛ فإنّ هذه الدّراسة توصي الباحثين والأكاديميّين بالمزيد من الإسهامات في ذلك، بغية الكشف عن شتّى جوانب علمه ومنهجه.

2 – يُشجّع الباحث –أيضا– على تكثيف ومواصلة الجهود العلميّة البحثيّة في ميدان الاعتراضات والنّقود الأصوليّة، وذلك في مستوييها النّظري والتّطبيقي؛ لما لذلك من أثر بالغ في تعميق الفهم الأصولي، وتصحيح المعرفة العلميّة وتنقيحها، وتطوير المناهج الفقهيّة.

3 – يقترح الباحث إنشاء تخصّصات علميّة في ميدان النّقد الأصولي، مع التّركيز –كذلك– على إدراج وتعزيز تدريس هذا الجانب المهمّ ضمن المناهج الدراسيّة للكليّات الشّرعيّة؛ لما له من دور محوريّ في تنمية الفكر الأصولي، ورقيّ الدّراسات العلميّة

4 – كما توصي الدّراسة –كذلك– بضرورة المزيد من الاعتناء بالتّراث، بغية الوقوف على مخبّآته العلميّة والمنهجيّة.

وفي خاتمة الختام أقرّ أنّي قد بذلتُ قصارى جهدي، وأفرغتُ وسعي في سبيل إحسان هذا العمل، وتحقيق أهدافه المسطّرة، فما كان فيه من صواب وإتقان؛ فإنّه يُعزى ابتداءً ودواما إلى عظيم فضل الله ومنّه وكرمه؛ فهو الفاتح لما أغلق، والمانح آفاق التّميّز، وأمّا ما قد يظهر فيه من نقص أو قصور؛ فإنّ ذلك من طبيعة أيّ عمل بشري، وأعترف أنّه واقع ضمن نطاق المسؤوليّة الذّاتيّة، وراجع إلى وساوس النّفس والشّيطان، ممّا يستدعي التّضرع إلى المولى –جلّ وعلا– بالرحّمة، وتيسيير سبيل الارتقاء.

الفهارس العامّة:

1 – فهرس الآيات القرآنية

2 – فهرس الأحاديث والآثار

3 – فهرس الأعلام

4 – فهرس الشّواهد الشّعريّة

5 – فهرس المصادر والمراجع

6 – فهرس الموضوعات

1 – فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: 24]	82
﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: 31]	189
﴿فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ٦٥﴾ [البَقَرَة: 65]	202
﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البَقَرَة: 67]	200
﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِ﴾ [البَقَرَة: 189]	190
﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [البقرة: 213]	92
﴿وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ [البقرة: 224]	80
﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [البقرة: 278]	31
﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البَقَرَة: 286]	203
﴿رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا﴾ [البَقَرَة : 286]	203

سورة آل عمران

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ﴾ [آل عمران: 105]	92

سورة النّساء

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النِّسَاء: 43]	204
﴿فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ ﴾ [النِّسَاء: 78]	205/188
﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـًٔا﴾ [النِّسَاء : 92]	251
﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ [النِّسَاء: 123]	203
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ [النِّسَاء: 135]	240
﴿وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ﴾ [النِّسَاء: 161]	200
﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [النِّسَاء : 163]	272

سورة المائدة

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المَائِـدَة : 2]	277
﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ﴾ [المَائِـدَة: 6]	228
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المَائِـدَة: 38]	116
﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المَائِـدَة: 45]	200
﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ﴾ [المَائِـدَة: 54]	31

سورة الأنعام

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ﴾ [الأَنْعَام: 16]	203
﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأَنْعَام: 145]	214

سورة الأعراف

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا قَالَتۡ أُخۡرَىٰهُمۡ﴾ [الأعراف: 38]	98
﴿وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ٢٠٥﴾ [الأَعْرَاف : 205]	291

سورة التّوبة

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [التَّوْبَة: 5]	173
﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التَّوْبَة: 5]	173
﴿وَمِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ [التَّوْبَة: 99]	146
﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ﴾ [التَّوْبَة: 100]	124
﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ﴾ [التَّوْبَة: 103]	146

سورة يونس

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخۡتَلَفُواْۚ﴾ [يونس: 19]	92
﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ نُوحٍ إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦ﴾ [يونس: 71]	82

سورة هود

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أُخَالِفَكُمۡ إِلَىٰ مَآ أَنۡهَىٰكُمۡ عَنۡهُۚ﴾ [هود: 88]	90
﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]	92

سورة يوسف

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ ٩١﴾ [يُوسُف: 91]	251

سورة النحل

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿مُخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥٓۚ﴾ [النحل: 13]	92
﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ﴾ [النَّحل: 103]	58

سورة الإسراء

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الإِسْرَاء: 31]	251

سورة الكهف

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ [الكَهْف: 31]	155
﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَفِرِينَ عَرْضًا ﴿١٠٠﴾﴾ [الكَهْف: 100]	80

سورة مريم

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ﴾ [مَرْيَم : 37]	92

سورة الأنبياء

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ﴿١﴾﴾ [الأَنبِيَاء: 1]	291
﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأَنبِيَاء: 23]	200
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأَنبِيَاء: 107]	197

سورة النّور

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [النُّور : 21]	250
﴿كَمِشۡكَوٰةٖ﴾ [النُّور: 35]	155

سورة القرقان

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا﴾ [الفُرۡقَان: 5]	58

سورة الشّعراء

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿يَوۡمَ لَا يَنفَعُ مَالٞ وَلَا بَنُونَ ٨٨﴾ [الشُّعَرَاء: 88]	199
﴿إِلَّا مَنۡ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلۡبٖ سَلِيمٖ ٨٩﴾ [الشُّعَرَاء: 89]	199

سورة العنكبوت

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا﴾ [العَنكَبُوت: 14]	198

سورة الرّوم

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ﴾ [الروم: 22]	92

سورة ص

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ۝٤﴾ [ص: 4]	58
﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: 73]	199
﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٧٤﴾ [ص: 74]	199

سورة الزّمر

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧﴾ [الزُّمَر: 17]	124
﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزُّمَر: 18]	124

سورة فصّلت

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا﴾ [فُصِّلَت: 44]	154

سورة الشّورى

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشُّورَى: 40]	203

سورة الأحقاف

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ﴾ [الأحقاف: 24]	81

سورة الذّاريات

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾ [الذاريات: 8]	92

سورة المجادلة

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المُجَادلَة: 4]	ل

سورة الحشر

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ [الحشر: 8]	31

سورة المزّمّل

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ﴾ [المُزَّمِّل: 6]	155

سورة المّدّثر

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤﴾ [المُدَّثِّر: 4]	228

سورة النّبأ

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [النبأ: 1-2]	92

سورة الشّرح

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿وَضَعۡنَا عَنكَ وِزۡرَكَ﴾ [سورة الشَّرۡح : 2]	276
﴿ٱلَّذِيٓ أَنقَضَ ظَهۡرَكَ ۝٣﴾ [سورة الشَّرۡح : 3]	276

سورة الزّلزلة

الآية والرّقم	الصّفحة
﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزَّلۡزَلَة: 7]	203
﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزَّلۡزَلَة: 8]	203

2 – فهرس الأخبار والآثار

رأس الخبر أو الأثر	الرّاوي	الصّفحة
أثيروا القرآن	ابن المبارك عن ابن مسعود	247
إذا شرب سكر	مالك عن علي	110
أعلم أمّتي بحلال الله وحرامه	التّرمذيّ عن أنس بن مالك	201
أفرضكم زيد	التّرمذيّ عن أنس بن مالك	201
اقتدوا بالذّين من بعدي	التّرمذيّ عن حذيفة	215
التّصوف خُلق	الرّسالة القشيريّة عن الكناني	31
التّصوّف عندي فراغ القلب	البيهقي عن أبي الحسن البوشنجي	31
أمرت أن أقاتل النّاس	البخاري عن ابن عمر	174
إنّ الحديث سيفشوا عنّي	البيهقي عن أبي خالد	117
إنّ الله أمرني أن أقرأ عليك	البخاريّ عن أنس	201
إنّ الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم	البخاري عن أنس	156
إن ناقدت النّاس ناقدوك	الخطيب عن أبي الدّرداء	102
إنّما الأعمال بالنّيّات	البخاري ومسلم عن عمر	272

إنّي آخذ بكتاب الله إذا وجدتُه	الحسين بن علي الصّميري عن أبي حنيفة	114
الأئمّة من قريش	البخاريّ عن معاوية	201
بل هي حمّى تفور	البخاري عن ابن عبّاس	247
بم تحكم يا معاذ	التّرمذي عن معاذ	170
صلاة العشاء الآخرة	مسلم عن عبد الله بن عمرو	247
فرأيت الماء يثور من بين أصابعه	البخاري عن جابر	247
فيه حديث رسول الله، وقول الصّحابة	القاضي عياض عن مالك	113
قال الله قد فعلت	أحمد عن أنس	203
كان في حائط جدّه ربيع	مالك، عن عمرو بن يحيى المازني	118
كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم	الدّارمي عن ميمون بن مهران	111
لا ألفينّ أحدَكم متّكئا	التّرمذي عن أبي رافع	117
لا تلعنه؛ فإنه يحبُّ الله ورسولَه	البخاري عن عمر	156
لا تؤذي امرأة زوجها في الدّنيا	التّرمذي عن معاذ	133
لا صيام لمن لم يبيّت الصّيام	السّمرقندي عن حفصة	231
لا يزال الدّين قائما	مسلم عن سعد بن أبي وقّاص	201

لا يمنع أحدُكم جاره أن يغرز خشبَته	مالك عن أبي هريرة	**117**
لا ينبغي لأحد أن يفتي النّاس	ابن عبد البرّ عن عطاء	**88**
لن تجتمع أمّتي على الضّلالة	الطّبراني عن عمرو بن دينار	**183**
ما سقت السّماء	البخاري عن سالم بن عبد الله	**228**
من لم يعرف اختلاف القراءة	ابن عبد البرّ عن هشام بن عبيد الله الرّازي	**88**
من لم يعرف الاختلاف	ابن عبد البرّ عن قتادة	**88**
من مسّ ذكره فليتوضّأ	الحاكم عن بُسرة بنت صفوان	**183**
والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة	أبو داوود عن أبي هريرة	**174**
والله ليمرّن به	مالك عن عمر	**117**
ولا حظّ في الإسلام	مالك عن هشام بن عروة عن أبيه	**174**
ومن ترك الصّلاة فقد كفر	التّرمذي عن أبي بريدة	**174**
وهِم أبو عبد الرّحمن، أو أخطأ، أو نسي	ابن عبد البرّ عن عائشة	**246**
يُعذّب ببكاء أهله عليه	البخاري عن ابن عمر	**246**

3 – فهرس الأعلام

العلَم	الصّفحة
إبراهيم بن علي بنِ يوسف الشّيرازي	65
إبراهيم بن موسى الشّاطبي	82
ابن تغري بردي	41
ابن ناصر الدّين الدّمشقي	27
أبو الحسين البصري	65
أبو العبّاس المبرّد	83
أبو العز مظفّر بن عبد الله المعروف بالمقترح	256
أبو الفرج ابنُ الجوزي	41
أبو الوليد الباجي	85
أبو الوليد محمّد بن رشد	83
أبو بكر الجصّاص	127
أبو بكر الصّيرفي	70
أبو بكر محمّد بن الحسن بن فورَك	70
أبو بكر محمّد بنُ عبد الغنيّ بن أبي نصر البغدادي	28
أبو حنيفة النّعمان	201
أبو عليّ الحسن بن عليّ بن إسماعيل ابن الابياريّ	33

أبو محمّد الجويني	38
أبو محمّد عبد الكريم بن عطاء الله الإسكندري	33
أبو هلال، الحسن بن عبد الله العسكري	94
أحمد بن محمّد بنِ إبراهيم بن خلّكان	64
أحمد بن محمّد بن علي الفيومي	80
أرسطو طاليس	128
إسماعيلُ بن حمّاد الجوهري	79
إسماعيل بن عبد الرّحمن، أبو عثمان الصّابوني	42
الخليل بن احمد بنِ عمرو بن تميم الفراهيدي	128
اللّيثُ بن سعد	107
برهان الدّين اليعمري المعروف بابن فرحون المالكي	52
تاج الدّين، عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافي السّبكي	34
الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار، الفارسيّ	83
الحسن بن عليّ بن إسحاق بن العبّاس الطوسي	43
الحسن بن يسار البصري	47
الحسين بن محمّد بن المفضل، المعروف بالرّاغب الأصفهاني	91
خليل بن اسحاق بنِ موسى بن شعيب المالكي	83
سبط أبي القاسم القشيري	43

طفيل بن عوف بن ضبيس	**94**
عبد الجبّار بن أحمد أبو الحسن الهمداني	**70**
عبد الرّحمن بن جاد الله البناني	**96**
عبد الرّحمن بن محمّد بنِ محمّد الحضرمي	**64**
عبد الرّحيم بنُ الحسن بن عليّ الإسنوي	**ح**
عبد الله بن أسعد بن عليّ اليافعي	**48**
عبد الله بن عبّاس بنِ عبد المطّلب	**155**
عبد الله بن علي الأنصاري المعروف بابن السّتاريّ الأندلسي	**33**
عبدُ الله بنُ محمّد العبيدلي الفرغاني	**ح**
عثمان بن عبد الرّحمن ابنِ عثمان الكردي، المعروف بابن الصّلاح	**96**
عثمان بن عمر الشّهير بابن الحاجب	**ز**
العزّ بن عبد السّلام	**108**
عكرمة بن أبي جهل	**155**
علاء الدّين السّمرقندي محمّد بن أحمد	**147**
عمرو بن بن عثمان بن قنبر سيبويه	**198**
غيلان بن عقبة بن بهيش	**79**
فخر الدّين الرّازي	**34**
محمّد بن أبي الفرج المازري	**34**

محمّد بن أحمد بنِ الأزهريّ	**80**
محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذّهبي	**41**
محمّد بن إدريس الشّافعي	**44**
محمّد بنُ الوليد بن محمّد بن خلف بن سليمان	**32**
محمّد بن عليّ بنِ وهب المعروف بابن دقيق العيد	**96**
محمّد بن محمّد المعروف بالكمال بن أبي شريف	**96**
محمّد بن محمود بن أحمد البابرتي	**ز**
مصطفى بن عبد الله بن مومن الرّماصي	**96**
مظفّر بن أبي الخير التّبريزيّ الشّافعي	**ط**
منصور بن محمّد عبد الجبّار بابن السّمعاني	**66**
النّضر بن شميل المازنيّ التّميمي	**198**
ياقوت الحموي	**27**

4 – فهرس الشّواهد الشّعريّة

الشّاهد	الصفحة
تتابع حتى لم تكن فيه ريبة *** ولم يك عمّا خبّروا متعقّب	95
فإن أخطأتُ أو أوهمت شيئا *** فقد يهم المصافي بالحبيب	265
فلن يجد الأقوامُ فينا مسبّة *** إذا استدبرت أيّامنا بالتعقّب	95
وأن أفوز بنور أستضيء به *** أمضي على سنّة منه ومنهاج	179
ونسبة وواضع وما استُمدّ *** منه وفضلِه وحكم يُعتمد	86
تعاميت حتى قيل إني أخو العَمى *** ولا غرو إذ يحذو الفتى حذوَ والده	82
ولما تعامى الدّهر وهو أبو الورى *** عن الرّشد في أنحائه ومقاصده	82
إنّ مبادي كلّ فنّ *** الحدّ والموضوع ثمّ الثّمره	86
وبعضهم منها على البعض اقتصر *** ومن يكن يدري جميعَها انتصر	86
وقد عارض السّاري سهيل كأنّه *** قريع هجان عارض الشّول جافر	79
ألا فاعلمنّ أنَّ التأليف سبعة *** لكل لبيب في النّصيحة خالص	53
فشرح لإغلاق وتصحيح مخطئ *** وإبداع حبر مقدّم غير ناكص	53
وترتيب منثور وجمع مفرّق *** وتقصير تطويل وتتميم ناقص	53
وكان أبو العيوف أخا وجارا *** وذا رحِم فقلت له نقاضا	275
وللمعارضةِ والمنعِ معا *** أو الأخيرِ الاعتراضُ رجعَا	206
ونسبة وفضلُه والواضع *** والاسم الاستمداد حكم الشّارع	86

مسائلٌ والبعض بالبعض اكتفى *** ومن درى الجميع حاز الشّرفا	86
بأشجع أخّاذٍ على الدّهر حكمَه *** فمن أيّ ما تجني الحوادثُ أفرَق	82
فإن يمسّ عندي الهمّ والشيب والعشا *** فقد بِنَّ منّي والسِّلام تفلّق	82
إذا رفعوا عظما تحامل صدرُه *** وآخر مما نال منها مخبل	238
ثمّ أصدرناهما في وارد *** صادرٍ وهم صُواه قد مثل	265
من رام فنّا فليُقدّم أوّلا *** علما بحدّ ثمّ موضوعٍ تلا	86
واسم وما أفاد والمسائل *** فتلك عشر للمنى وسائل	86
يا لهف هند إذ خطِئن كاهلا *** القاتلين الملكَ الحُلاحل	250
تداركتما عبسا وذبيان بعدما *** تفانوا ودقّوا بينهم عِطرَ مَنْشَمِ	99
حتى غدا مثلَ نصل السّيف منصلتا *** يقروا الأماعزَ من نيَّانَ والأكَما	195
وقفت بها من بعد عشرين *** حِجّة فلأيا عرفت الدّار بعد توهّم	265

5 – فهرس المصادر والمراجع

أوّلا: الرّسائل العلميّة:

1 – آراء القاضي أبي بكر الباقلّاني، وأثرها في علم أصول الفقه، قطب بن مصطفى سانو، رسالة ماجستير بإشراف الدّكتور حسين بن مطاوع التّرتوري، قدّمت بجامعة الملك سعود، كليّة التّربيّة بالرّياض، ونوقشت بتاريخ: (1991/11/7م).

2 – الاستدراك الأصوليّ: دراسة تأصيليّة تطبيقيّة على المصنّفات الأصوليّة من القرن الثّالث إلى القرن الرّابع عشر هجريّا، إيمان بنت سالم قبوس، رسالة دكتوراه في أصول الفقه بإشراف الدّكتور محمود بن حامد عثمان، قدّمت بكليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السعوديّة، سنة: (1436هـ/2015م).

3 – الاستدراك الفقهيّ تأصيلا وتطبيقا، مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، رسالة ماجستير من إشراف الدّكتور عبد الله بن عطيّة الغامدي، قدّمت بقسم الدّراسات العليا الشّرعيّة، فرع الفقه وأصوله، كلّيّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة، العام الدّراسي: (1433هـ/1434هـ).

4 – تطوّر الفكر الأصوليّ الحنفي: دراسة تطبيقيّة للأدلّة المختلف فيها، هيثم عبد الحميد خزنة، رسالة ماجستير بإشراف الدّكتور زين العابدين العبد محمّد النّور، قدّمت بكليّة آل البيت للدّراسات الفقهيّة والقانونيّة، عمّان، الأردن، نوقشت بتاريخ: (1997/12/12م).

5 – تعقّبات الأبياريّ على الجويني في شرحه للبُرهان، من الإجماع إلى نهاية الكتاب، عمر بن عبد العزير بن علي الصّامل، رسالة ماجستير من إشراف الدّكتور علي بن سليمان العريني، قدّمت بكليّة الشّريعة بالرّياض، قسم أصول الفقه، للسّنة الدّراسيّة: (1437هـ/1438هـ).

6 – تعقبات الألوسيّ على البيضاويّ من خلال كتابه: (روح المعاني في تفسير القرآن والسّبع المثاني): جمعا ودراسة، حسن بن محمّد عليّ آل أيوب عسيري، ، أطروحة دكتوراه في التّفسير وعلوم القرآن، بإشراف الدّكتور أمين محمّد عطيّة محمّد باشا، قدّمت بقسم الكتاب والسنّة لكلّيّة الدّعوة وأصول الدّين، جامعة أم القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة، سنة: (1436هـ/2014م).

7 – تعقّبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه: (تهذيب التّهذيب): من بداية حرف الألف، إلى نهاية حرف الزّاي، منصور سلمان نصر نصار، رسالة ماجستير من إشراف الدكتور ياسر الشّمالي، قدّمت بقسم الحديث النّبوي الشّريف بالجامعة الأردنيّة، بتاريخ: (2005/08/18م).

8 – تعقّبات الحافظ بن حجر العسقلانيّ في كتابه: (الإصابة)، على الحافظ أبي نعيم الأصبهانيّ في كتابه: (معرفة الصّحابة)، من بداية الكتاب، حتّى نهاية حرف الظّاء، دعاء محمّد العفيفي، رسالة ماجستير من

إشراف الدّكتور نافذ حسين حمّاد، قدّمت بقسم الحديث الشّريف وعلومه بكلّيّة أصول الدّين، الجامعة الإسلاميّة، غزّة، سنة: (1436هـ/2015م).

9 – تعقّبات الحافظ بن حجر العسقلاني في كتابه: (الإصابة)، على الحافظ ابن عبد البرّ في كتابه: (الاستيعاب): من بداية الكتاب، حتّى نهاية حرف العين، عبد الرّحمن محمّد عبد مشاقبة، رسالة ماجستير من إشراف الدّكتور عبد الكريم أحمد الوريكات، قدّمت بقسم الحديث النّبوي الشّريف بالجامعة الأردنيّة، بتاريخ: (2006/05/18م).

10 – منهج الإمام الشّافعيّ في أصول الفقه، عبد الله بن عليّ المزم، رسالة ماجستير بإشراف الدّكتور عابد السّفياني، جامعة أم القرى، كليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، نوقشت بتاريخ: (2021/07/19م).

ثانيا: المطبوعات:

1 – أبجد العلوم، محمّد صديق خان القنّوجي، ط:1 (1423هـ/2002م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

2 – أبجديّات البحث في العلوم الشّرعيّة، محاولة في التّأصيل المنهجي، فريد الأنصاري، ط:1 (1417هـ/1997م)، مشورات الفرقان، مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء، المغرب.

3 – أبكار الأفكار في أصول الدّين، الآمدي، تح: أحمد فريد المزيدي، ط:1 (1424هـ/2003م)، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

4 – الإبهاج في شرح المنهاج، تاج الدّين السّبكي، تح: أحمد جمال الزّمزمي، نور الدّين عبد الجبّار صغيري، ط:1 (1424هـ/2004م)، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، حكومة دبي، الإمارات العربيّة المتّحدة.

5 – الإتّجاهات العالميّة المعاصرة في مناهج العلوم وتدريسها، عايش محمود زيتون، ط:1 (2010م)، منشورات دار الشّروق.

6 – الإتقان في علوم القرآن، جلال الدّين السّيوطي، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط: (1394هـ/1974م)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر.

7 – آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا بن محمد القزويني، ط: (د س ط)، دار صادر، بيروت.

8 – أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهّاب عبد السّلام طويلة، ط:2 (1420هـ/2000م)، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر.

9 – الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدّين الآمدي، ط: (1387هـ)، مؤسّسة النّور، الرّياض.

10 – الإحكام في أصول الأحكام، محمّد ابن حزم، مقابَل على تح: أحمد محمّد شاكر، ط: (د س ط)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

11 – أخبار أبي حنيفة وأصحابِه، الحسين بن عليّ الصَّميري، ط: 2 (1405هـ/1985م)، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

12 – آداب البحث والمناظرة، محمّد **الأمين** الشّنقيطي، تح: سعود بن عبد العزيز العريفي، ط:5 (1441هـ/2019م)، دار عطاءات العلم، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، دار ابن حزم، بيروت.

13 – آداب الشّافعيّ ومناقبه، ابن أبي حاتم الرّازي، تح: عبد الغنيّ عبد الخالق، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

14 – إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، محمّد بن عليّ الشّوكاني، تح: أحمد عزّو عناية، ط:1 (1419هـ/1999م)، دار الكتاب العربي.

15 – أزهار الرّياض في أخبار القاضي عياض، المقري، تح: مصطفى السّقّا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، ط: (1358هـ/1939م)، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة.

16 – أساس البلاغة، جار الله الزّمخشري، تح: محمّد باسل عيون السّود، ط:1 (1419هـ/1998م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

17 – أسباب الخطأ في التّفسير: دراسة تأصيليّة، طاهر محمود محمّد يعقوب، ط: (1425هـ)، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السّعوديّة.

18 – الاستقراء وأثره في القواعد الأصوليّة والفقهيّة: دراسة نظرية تطبيقيّة، أحمد الطّيب السّنوسي، ط:3 (1430هـ/2009م)، دار التّدمريّة، الرّياض.

19 – الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان، ، ط: (1977م)، دار الجامعات المصريّة، الإسكندريّة، مصر.

20 – الإصابة في تمييز الصّحابة، ابن حجر العسقلاني، تح: عادل أحمد عبد الموجود، عليّ محمّد معوّض، ط:1 (1415هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

21 – أصول التّشريع الإسلامي، علي حسب الله، ط:5 (1396هـ/1986م)، دار المعارف، مصر.

22 – أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسّنّة، حمد بن إبراهيم العثمان، ط:2 (1425هـ/2004م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

23 – أصول الفقه الاسلامي: منهجُ بحث ومعرفة، طه جابر العلواني، ط:2 (1415هـ/1994م)، المعهد العالميُّ للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

24 – أصول الفقه الذي لا يسَع الفقيهَ جهلُه، عياض السّلمي، ط:1 (1426هـ/2005م)، دار التّدمريّة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

25 – أصول الفقه قبل عصر التّدوين، صفوان الدّاودي، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الأندلس الخضراء، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة.

26 – أصول الفقه: تاريخُه ورجاله، محمّد إسماعيل شعبان ، ط:1 (1401هـ/1981م)، دار المرّيخ، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

27 – أصول الفقه، **محمّد الخضري بك**، ط:6 (1389هـ/1969م)، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر.

28 – أصول فقه الإمام مالك: أدلّته العقليّة، موسى فاديغا، ط:1 (1428هـ/2007م)، دار التّدمريّة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

29 – أصول كتابة البحث وقواعد التّحقيق، مهدي فضل الله، ط:3 (2003م)، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان.

30 – إضاءة الدُّجُنّة في اعتقاد أهل السنّة، المقري، ط: (د س ط)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

31 – إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ابن القيّم الجوزيّة، تح: محمّد عبد السّلام إبراهيم، ط:1 (1411هـ/1991م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

32 – الأعلام، الزّركلي، ط: 15، (ماي 2002م)، دار العِلم للملايين، بيروت، لبنان.

33 – الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، تح: إحسان عبّاس، إبراهيم السّعافين، بكر عبّاس، ط:3 (1429هـ/2008م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

34 – الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ابن السّيّد البطليوسي، تح: مصطفى السّقا، حامد عبد المجيد، ط: (1996م)، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، مصر.

35 – آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كلّ مكان، إسحاق بن الحسين المنجّم، ط:1 (1408هـ/1988م)، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

36 – الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، ابن ماكولا، تح: عبد الرحمّن بن يحي المعلميّ، ط:1 (1383هـ/1963م)، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، الهند.

37 – أليس الصّبح بقريب، الطّاهر بن عاشور، ط: (1967)، المصرف التّونسيّ للطّباعة، تونس.

38 – الأمّ، محمّد بن إدريس الشّافعي، تح: رفعت فوزي عبد المطّلب، ط:1 (1422هـ/2001م)، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة، مصر.

39 – الإمام الجوينيّ إمام الحرمين، محمّد الزّحيلي، ط:2 (1412هـ/1992م)، دار القلم، بيروت، لبنان.

40 – إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، عليّ بن يوسف القفطي، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط:1 (1406هـ/1982م)، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت.

41 – **الأنساب**، السّمعاني، تح: عبد الرّحمن بن يحيى المعلميّ، أبو بكر محمّد الهاشمي، محمد ألطاف حسين، ط:1 (1382هـ)، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدّكن، الهند.

42 – **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويين: البصريّين والكوفيّين**، عبد الرّحمن بن محمّد الأنباري، تح: جودة مبروك محمّد مبروك، ط:1 (2002م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

43 – **الإنصاف فيما يجب اعتقادُه ولا يجوز الجهل به**، أبو بكر الباقلّاني، ط: (1369هـ/1950م)، نشر عزّت العطّار الحسني: مؤسّس ومدير مكتب نشر الثّقافة الإسلاميّة.

44 – **أنوار البروق في أنواع الفروق**، القرافي، ومعه: حاشية ابن الشّاط المسمّاة: إدرار الشروق على أنوار الفروق، ومعه كتاب: تهذيب الفروق والقواعد السّنية في الأسرار الفقهيّة، عليّ بن حسين المكّي، ط:1 (1418هـ/1998م)، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

45 – **أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل**، ناصر الدّين البيضاوي، تح: محمّد عبد الرّحمن المرعشلي، ط:1 (1418هـ)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.

46 – **إيضاح المحصول من بُرهان الأصول**، المازري، تح: عمّار طالبي، ط: (1421هـ/2001م)، دار الغرب الإسلامي، تونس.

47 – **الإيضاح في علوم البلاغة**، جلال الدّين القزويني، تح: محمّد عبد المنعم خفّاجي، ط:3 (1414هـ/1993م)، دار الجيل، بيروت، لبنان.

48 – **الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة**، محي الدّين بن الجوزي، تح: محمود بن محمّد السّيّد الدّغيم، ط:1 (1415هـ/1995م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر.

49 – **البحث النّحويّ عند الأصوليّين**، مصطفى جمال الدّين، ط:3 (1405هـ)، دار الهجرة، قم، إيران.

50 – **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدّين الزّركشي، ط:1 (1414هـ/1994م)، دار الكتبي، مصر.

51 – **البداية والنهاية**، إسماعيل بن كثير، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، الجيزة، مصر.

52 – **بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع**، أبو بكر بن مسعود الكاساني، تح: عليّ محمّد معوّض، عادل أحمد عبد الموجود، ط:2 (1424هـ/2003م)، منشورات محمّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

53 – **البدر الطّالع في شرح جمع الجوامع**، جلال الدّين المحلي، تح: مرتضى علي الدّاغستاني، ط:1 (1426هـ/2005م)، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، دمشق، سوريّا.

54 – البُرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، تح: عبد العظيم الدّيب، ط:1 (1399هـ)، طُبع على نفقة أمير دولة قطر.

55 – البُلدان، أحمد بن إسحاق اليعقوبي، ط:1 (1422هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

56 – بُنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنظُم المعرفة في الثّقافة العربيّة، محمّد عابد الجابري، ط:9 (2009م)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان.

57 – بهجة النّاظرين إلى تراجم المتأخّرين من الشّافعية البارعين، محمّد بن أحمد الغزِي، ط:1 (1421هـ/2000م)، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان.

58 – تاج التّراجم، قاسم بن قُطلُوبُغا السودوني، تح: محمد خير رمضان يوسف، ط:1 (1413هـ/1992م)، دار القلم، دمشق، سوريا.

59 – تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزّبيدي، تح: مجموعة من المحقّقين، ط: (سنوات مختلفة بحسب الأجزاء)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.

60 – تاريخ ابن الوردي، عمر بن مظفّر بن الوردي، ط:1 (1417هـ/1996م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

61 – تاريخ إربل، ابن المستوفي، تح: سامي بن سيّد خمّاس الصّقار، ط: (1980م)، نشر وزارة الثّقافة والإعلام، دار الرّشيد للنّشر، العراق.

62 – تاريخ الإسلام ووفيّات المشاهير والأعلام، شمس الدّين الذّهبي، تح: عمر عبد السّلام التّدمري، ط:2 (1413هـ/1993م)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

63 – تاريخ التّشريع الإسلاميّ، محمّد الخضري بك، ط:1 (1427هـ/2006م)، دار التّوزيع والنّشر الإسلاميّة، القاهرة، مصر.

64 – تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تح: بشّار عواد معروف، ط:1 (1422هـ/2002م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

65 – تاريخ قضاة الأندلس، عليّ بن عبد الله الجذامي، تح: لجنة إحياء التّراث العربيّ في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

66 – تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، أحمد بن حجر العسقلاني، تح: محمّد علي النّجار، ط: (د س ط)، المكتبة العلميّة، بيروت، لبنان.

67 – تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ط:3 (1404هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

68 – تجديد أصول الفقه ومعالمه عند شيخ الإسلام ابن تيميّة، محمّد خالد منصور، ط:1 (1429هـ/2008م)، الدّار الأثريّة، عمّان، الأردن.

69 – تجديدُ أصول الفقه: رؤية نقديّة، حميد الوافي، ط: (2018م)، مركز نهوض للدّراسات والنّشر.

70 – التّجديد الأصولي: نحو صياغة تجديديّة لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف: أحمد الرّيسوني، ط:1 (1435هـ/2014م)، المعهد العالميّ للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكيّة.

71 – تجديد المنهج في دراسة أصول الفقه، نعمان جغيم، ط:1 (1441هـ/2020م)، دار النّفائس، الأردن.

72 – تجديد علم أصول الفقه، مودود السّريري، ط:2 (2016م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

73 – التّجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النّظريّة والتّطبيق، محمّد فتحي محمّد العتربي، ط:1 (1439هـ/2018م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.

74 – التّحبير شرح التّحرير، المرداوي، تح: عبد الرّحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السّراح، ط:1 (1421هـ/2000م) مكتبة الرّشد، الرّياض، السّعوديّة.

75 – تحفة الأحوذيّ بشرح جامع التّرمذي، محمّد عبد الرّحمن المباركفوري، ط:1 (1410هـ/1990م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

76 – التّحقيق في مسائل الخلاف، ابن الجوزي، ومعه تنقيح التّحقيق للذّهبي، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، ط:1 (1419هـ/1998م)، دار الوعي العربي، حلب، القاهرة، مكتبة ابن عبد البرّ، حلب، دمشق.

77 – تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر، علي رجب الصّالحي، ط:2 (1355هـ/1936م)، مطبعة وادي الملوك، مصر.

78 – التّحقيق والبيان في شرح البُرهان، عليّ بن إسماعيل الأبياري، تح: علي بسّام، ط:1 (1424هـ/2013م)، طبع وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، قطر.

79 – التّراث والتّجديد: موقفنا من التّراث القديم، حسن حنفي، ط:4 (1412هـ/1992م)، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، لبنان.

80 – ترتيب العلوم، ساجقلي زادة، تح: محمّد بن إسماعيل السيّد أحمد، ط:1 (1408هـ/1988م)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان.

81 – ترتيب المدارك وتقريب المسالك، عياض بن موسى، تح: ج1: ابن تاويت الطّنجي، ج2 و3 و4: عبد القادر صحراوي، ج5: محمّد بن شريفة، ج6 و7 و8: سعيد أحمد أعراب، ط:1 (ج1: 1965م، ج2 و3 و4: 1966م/1970م، ج5 و 6 و7 و8: 1981م/1983م)، مطبعة فضالة، المحمّديّة، المغرب.

82 – تطوّر علم أصول الفقه وتجدُّده وتأثُّره بالمباحث الكلاميّة، عبد السّلام بلاجي، ط:1 (1430هـ/2010م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

83 – تعريف الخلف برجال السّلف، الحفناوي محمّد، ط: (1324هـ/1906م)، مطبعة بيير فونتانة الشّرقية، الجزائر.

84 – التّعريفات الفقهيّة، محمّد عميم الإحسان المجدّدي، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

85 – التّعريفات، عليّ بن محمّد الجرجاني، ط:1 (1403هـ/1983م)، دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان.

86 – تفسير القرآن العزيز، ابن أبي زمنِين، تح: حسين بن عكاشة، محمّد بن مصطفى الكنز، ط:1 (1423هـ/2002م)، مكتبة الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة.

87 – تقريب الوصول إلي علم الأصول، ابن جزي الغرناطي، تح: محمّد حسن إسماعيل، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

88 – التّقريب والإرشاد، أبو بكر الباقلّاني، تح: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط:2 (1418هـ/1998م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

89 – تقويم الأدلّة في أصول الفقه، أبو زيد الدّبوسي، تح: خليل محيي الدّين الميس، ط:1 (1421هـ/2001م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

90 – تكملة إكمال الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب، ابن الصّابوني محمّد بن علي، ط:1 (1411هـ/1990م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

91 – التّكملة لوفيّات النّقلة، عبد العظيم بن عبد القويّ المنذريُّ، تح: بشّار عوّاد معروف، ط:2 (1401هـ/1981م)، مؤسّسة الرّسالة.

92 – التّلخيص في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، عبد الله جولم النّبالي، بشير أحمد العمري، ط: (1417هـ/1996م)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان.

93 – تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، خليل بن كيكلدي العلائي، تح: عليّ معوّض، عادل عبد الموجود، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان.

94 – التّلقين في الفقه المالكي، عبد الوهاب البغدادي، تح: محمّد بو خبزة الحسني التّطواني، ط:1 (1425هـ/2004م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

95 – تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، مصطفى عبد الرّزاق، ط: (2011م)، دار الكتاب المصريّ واللّبناني، القاهرة، بيروت.

96 – تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تح: سليمان دنيا، ط:4 (د س ط)، دار المعارف، مصر.

97 – تهذيب الأسماء واللّغات، النّووي، ط: (د س ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

98 – تهذيب اللّغة، محمّد بن أحمد بن الأزهري، تح: محمّد عوض مرعب، ط:1 (2001م)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان.

99 – توثيق السّنّة في القرن الثّاني الهجري: أسسه واتّجاهاته، رفعت فوزي عبد المطّلب، ط:1 (1400هـ/1981م)، مكتبة الخنانجي، مصر.

100 – توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرّواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، ابن ناصر الدّين محمّد بن عبد الله، تح: محمّد نعيم العرقسوسي، ط:1 (1993م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

101 – التّوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل ابن إسحاق، تح: أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط:1 (1429هـ/2008م)، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التّراث.

102 – التّوضيح والتّصحيح لمشكلات كتاب التّنقيح، محمّد الطّاهر بن عاشور، ط:1 (1341هـ)، مكتبة النّهضة، تونس.

103 – التّوقيف على مهمّات التّعاريف، عبد الرّؤوف المناوي، تح: عبد الحميد صالح حمدان، ط:1 (1410هـ/1990م)، عالم الكتب، القاهرة، مصر.

104 – جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البرّ، تح: أبو الأشبال الزّهيري، ط: 1 (1414هـ/1994م)، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السّعوديّة.

105 – الجدل عند الأصوليّين بين النّظريّة والتّطبيق، مسعود فلوسي، ط:1 (1424هـ/2003م)، مكتبة الرّشد ناشرون، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

106 – جمهرة اللّغة، أبو بكر الأزدي، تح: رمزي منير بعلبكي، ط:1 (1987م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

107 – الجوينيّ إمام الحرمين، فوقيّة حسين محمود، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والأنباء والنّشر، ط: (د س ط)، القاهرة، مصر.

108 – حاشية البنّاني على شرح المحلّي على جمع الجوامع، ط: (1402هـ/1982م)، دار الفكر.

109 – حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك، الخضري، ط:6 (1438هـ/2017م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

110 – حاشية على شرح السّلم للملوي، محمّد بن علي الصّبان، ط:2 (1357هـ/1938م)، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر.

111 – حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدّين السّيوطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:1 (13878هـ/1967م)، دار إحياء الكتب العربيّة: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر.

112 – حقوق دعت إليها الفطرة، وقرّرتها الشّريعة، ابن عثيمين، تح: محمّد عمروا عبد اللّطيف، ط:1 (1409هـ)، مكتبة التّوعية الإسلاميّة، الجيزة، مصر.

113 – الحكم التّكليفي في الشّريعة الإسلاميّة، محمّد أبو الفتح البيانوني، ط:1 (1409هـ/1988م)، دار القلم، دمشق، سوريا.

114 – حياة أبي حنيفة، عبد الرّزّاق عفيفي، ط: (1350هـ)، المطبعة السّلفيّة ومكتبتها، مصر.

115 – خلاصة الأحكام في مهمّات السّنن وقواعد الإسلام، النّووي، تح: حسين إسماعيل الجمل، ط:1 (1418هـ/1997م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

116 – الخلاف الأصوليّ بين الحنفيّة وجمهور الأصوليّين: دراسة تحليليّة نقديّة، محمود محمّد الدّهشان، ط:1 (1436هـ/2015م)، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت، لبنان.

117 – الدّرّ النّقي في شرح ألفاظ الخرقي، يوسف بن حسن بن عبد الهادي، تح: رضوان مختار بن غربيّة، ط:1 (1411هـ/1991م)، دار المجتمع للنّشر والتّوزيع، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة.

118 – دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله والاتّجاهات التي ظهرت فيهما، مصطفى سعيد الخنّ، ط:1 (1404هـ/1984م)، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، دمشق، سوريا.

119 – الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، أحمد بن حجر، ط:2 (1392هـ/1972م)، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد، الهند.

120 – دستور العلماء، عبد النّبي بن عبد الرّسول الأحمد نكري، ترجمة: حسن هاني فحص، ط:1 (1421هـ/2000م)، دار الكتب العلميّة، لبنان، بيروت.

121 – الدّيباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، تح: محمّد الأحمديّ أبو النّور، ط: (د س ط)، دار التّراث للطّبع والنّشر.

122 – ديوان ابن زيد العبّادي، تح: محمّد جبّار المعيبد، ط: (1385هـ/1965م)، شركة دار الجمهوريّة للنّشر والطّبع، بغداد.

123 – ديوان الأخطل، ط: (2010م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

124 – ديوان الإسلام، محمّد بن عبد الرحمّن بن الغَزي، تح: سيّد كسروي حسن، ط:1 (1411هـ/1990م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

125 – ديوان النّابغة الذّبياني، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط:2 (د س ط)، دار المعارف، القاهرة، مصر.

126 – **ديوان ذي الرّمّة، شرح الباهليّ**، رواية ثعلب، أحمد بن حاتم الباهلي، تح: عبد القدوس أبو صالح، ط:1 (1402هـ/1982م)، مؤسّسة الإيمان، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة.

127 – **ديوان ذي الرّمّة**، قدّم له وشرحه: أحمد حسن بسج، ط:1 (1415هـ/1995م)، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان.

128 – **ديوان زهير بن أبي سلمى**، بشرح حسن فاعور، ط:1 (1408هـ/1988م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

129 – **ديوان طفيل الغنوي: شرح الأصمعي**، تح: حسان فلاح أوغلي، ط:1 (1997م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

130 – **ديوان لبيد بن ربيعة**، ط: (د س ط)، دار صادر، بيروت، لبنان.

131 – **ذيل تكملة الإكمال**، ابن العماديّة منصور بن سليم، تح: عبد القيّوم عبد ربّ النّبي، ط:1 (1419م)، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة.

132 – **ذيل ذيل تاريخ مولد العلماء ووفيّاتهم**، هبة الله بن أحمد بن الأكفاني، تح: عبد الله بن أحمد بن سلمان الحمد، ط:1 (1409هـ)، دار العاصمة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

133 – **الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة**، محمّد بن محمّد بن عبد الملك الأنصاري، تح: إحسان عبّاس، محمّد بن شريفة، بشّار عوّاد معروف، ط:1 (2012م)، دار الغرب الإسلامي.

134 – **رائحة الجنّة شرح إضاءة الدّجنّة**، أحمد المقري، ط: (د س ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

135 – **الرّسالة القشيريّة**، عبد الكريم القشيري، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشّريف، ط: (1409هـ/1989م)، مطابع مؤسّسة دار الشّعب للصّحافة والطّباعة والنّشر، القاهرة، مصر.

136 – **الرّسالة**، محمّد بن إدريس الشّافعي، تح: أحمد محمد شاكر، ط:1 (1358هـ/1940م)، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبي، مصر.

137 – **رسائل ابن حزم**، ابن حزم، تح: إحسان عبّاس، ط:2 (1987)، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان.

138 – **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ابن السّبكي، تح: عليّ محمّد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط:1 (1419هـ/1999م)، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

139 – **الرّوض المعطار في خبر الأقطار**، محمّد بن عبد المنعم الحِميري، تح: إحسان عباس، ط:2 (1980م)، مؤسّسة ناصر للثّقافة، مطابع دار السّراج، بيروت، لبنان.

140 – روضة النّاظر وجنّة المناظر، ابن قدامة، ط:1 (1419هـ/1998م)، المكتبة المكّيّة، مكّة المكرّمة، المكتبة التّدمريّة، الرّياض، مؤسّسة الرّيان للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان.

141 – الزّهد والرّقائق، عبد الله بن المبارك، تح: حبيب الله الأعظمي، ط: (د س ط)، نشر محمّد عفيف الزّعبي، ماليكاون، الهند.

142 – سبيل التّوفيق في ترجمه عبد الله بن الصّديق الغماري، عبد الله بن محمّد الصدّيق الغماري، ط: 3 (1433هـ/2013م)، مكتبة القاهرة، مصر.

143 – السّفر الخامس من كتاب الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصلة، محمّد بن محمّد بن عبد الملك الأنصاري، تح: إحسان عباس، ط:1 (1965م)، دار الثّقافة، بيروت، لبنان.

144 – سلاسل الذّهب، بدر الدّين الزّركشي، تح: محمّد المختار بن محمّد الأمين الشّنقيطي، ط:2 (1423هـ/2002م)، نشر المحقّق، المدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السّعوديّة.

145 – سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة، وأثرها السّيئ في الأمّة، ناصر الدّين الألباني، ط:1 (1412هـ/1992م)، مكتبة المعارف، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

146 – سلّم الوصول إلى طبقات الفحول، حاجّي خليفة، تح: محمود عبد القادر الأرناؤوط، ط: (2010م)، مكتبة إرسيكا، إستانبول، تركيا.

147 – سنن التّرمذي، محمّد بن عيسى التّرمذي، تح: أحمد محمّد شاكر، محمّد فؤاد عبد الباقي، ط:2 (1395هـ/1975م)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

148 – سنن الدّارمي، تح: حسين سليم أسد الدّاراني، ط1: (1412هـ/2000م)، دار المغني للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة.

149 – السّنن، أبو داوود؛ سليمان بن الأشعث، تح: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، ط: (د س ط)، المكتبة العصريّة، صيدا، لبنان.

150 – الشّافعي: (**حياته وعصرُه، آراؤه وفقهُه**)، محمّد أبو زهرة، ط: (د س ط)، دار الفكر العربي.

151 – الشّامل في أصول الدّين، عبد الملك الجويني، تح: علي سامي النّشار، فيصل بدير عون، سهير محمّد مختار، ط: (1389هـ/1969م)، منشأة المعارف، الإسكندريّة، مصر.

152 – شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة، محمّد مخلوف، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

153 – شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، عبد الحيّ ابن العماد الحنبلي، تح: محمود الأرناؤوط، ط:1 (1406هـ/1986م)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.

154 – شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك، بهاء الدّين بن عقيل، ط: (د س ط)، دار القلم، بيروت، لبنان.

155 – شرح الأشعار الستّة الجاهليّة، عاصم بن أيّوب البطليوسي، تح: محمّد سالم هاشم، ط: (2021)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان

156 – شرح التّلقين، أبو عبد الله المازري، تح: محمَّد المختار السّلامي، ط:1 (2008م)، دار الغرب الإسلامي، تونس.

157 – شرح الرّسالة الولديّة، الآمدي، تح: عبد الحميد هاشم العيساوي، ط:1 (2014هـ)، دار النّور المبين للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن.

158 – شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، العضد الإيجي، ومعه حاشية السّعد والجرجاني، تح: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، ط:1 (1424هـ/2004م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

159 – شرح الكوكب المنير، الفتّوحي، تح: محمّد الزّحيلي، نزيه حمّاد، ط:2 (1418هـ/1997م)، مكتبة العبيكان.

160 – شرح المعلّقات العشر وأخبار شعرائها، أحمد بن الأمين الشّنقيطي، تح: محمّد عبد القادر الفاضلي، ط: (2005م)، دار الكتب العصريّة، بيروت، لبنان.

161 – شرح المعلّقات العشر، الزّوزني، تح: محمّد خير أبو الوفاء، ط:1 (1432هـ/2011م)، مكتبة البُشرى، كراتشي، باكستان.

162 – شرح الورقات في أصول الفقه، محمّد بن أحمد المحلّي، تح: حذيفة بن حسام الدّين عفانة، ط:1 (1420هـ/1999م)، نشر المحقّق، جامعة القدس، فلسطين.

163 – شرح تنقيح الفصول، القرافي، تح: طه عبد الرّؤوف سعد، ط: 1 (1393هـ/1973م)، شركة الطّباعة الفنيّة المتّحدة.

164 – شرح ديوان المتنبّي، عبد الرّحمن البرقوقي، ط: (2014)، مؤسّسة هنداوي.

165 – شرح شعر زهير بن أبي سلمى، أبو العبّاس ثعلب، تح: فخر الدّين قباوة، ط:3 (1428هـ/2008م)، مكتبة هارون الرّشيد للتّوزيع، دمشق، سوريا.

166 – شرح مختصر الرّوضة، الطّوفي، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ط:1 (1407هـ/1987م)، مؤسّسة الرّسالة.

167 – شرح نيل المنى في نظم الموافقات للشّاطبي، مولود السّريري، ط:1 (2015)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

168 – **شعر زهير بن أبي سلمى المزني**، الأعلم الشّمنتري، ط:3 (1400هـ/1970م)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

169 – **الشّعر والشّعراء**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، ط: (1423هـ)، دار الحديث، القاهرة، مصر.

170 – **شعراء النّصرانيّة قبل الإسلام**، لويس شيخو، ط:4 (1991م)، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان.

171 – **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، نشوان بن سعيد الحميرى، تح: حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن عليّ الإريان، يوسف محمّد عبد الله، ط: 1 (1420هـ/1999م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا.

172 – **الصّاحبي في فقه اللّغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، أحمد بن فارس القزويني، تعليق: أحمد حسن بسج، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

173 – **الصّحاح: تاج اللّغة وصحاح العربيّة**، أبو نصر الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطّار، ط:4 (1407هـ/1987م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

174 – **صحيح البخاري**، محمّد بن إسماعيل البخاري، عناية: محمّد زهير النّاصر، ط:1 (1422هـ)، دار طوق النّجاة، بيروت، لبنان.

175 – **صحيح مسلم بن الحجّاج، مع شرحه الموسوم: إكمال المعلّم**، لمحمّد بن خليفة الأبي، وشرحه المسمّى: مكمّل إكمال الإكمال لمحمّد بن محمّد السّنوسي، ط: 1 (2008هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

176 – **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجّاج، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط:1 (1374هـ/1955م)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان.

177 – **صفة جزيرة العرب**، ابن الحائك، تح: محمّد بن علي الأكوع الحوالي، ط:1 (1410هـ/1990م)، مكتبة الإرشاد، صنعاء، اليمن.

178 – **الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة**، ابن القيم، تح: حسين بن عكاشة، ط:1 (1442هـ/2020م)، دار عطاءات العلم، الرّياض، السّعوديّة دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

179 – **ضوابط المصلحة**، البوطي، ط: (د س ط)، مؤسّسة الرّسالة.

180 – **طبقات الشّافعيّة الكبرى**، عبد الوهاب بن السّبكي، تح: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، ط: 2 (1413هـ)، هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الجيزة، مصر.

181 – **طبقات الشّافعيّة**، أبو بكر بن هداية الله الحسيني، تح: عادل نويهض، ط:3 (1402هـ/1982م)، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

182 – **طبقات الشّافعيّة**، إسماعيل بن كثير، تح: عبد الحفيظ منصور، ط:1 (جانفي 2004م)، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان.

183 – **طبقات الشّافعيّة**، تقيّ الدّين ابن قاضي شهبة، تح: عبد العليم خان، ط:1 (1407هـ)، نشرُ مؤسّسة عالم الكتب، بيروت، لبنان.

184 – **طبقات الشّافعيّة**، جمال الدّين الإسنوي، تح: كمال يوسف الحوت، ط:1 (1407هـ/1987م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

185 – **طبقات الفقهاء الشّافعيّة**، تقي الدّين ابن الصّلاح، تح: محيي الدّين علي نجيب، ط:1 (1992م)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان.

186 – **طبقات المفسّرين**، الأدنروي، تح: سليمان بن صالح الخزي، ط:1 (1417هـ/1997م)، مكتبة العلوم والحكم، المملكة العربيّة السّعوديّة.

187 – **طبقات المفسّرين**، السّيوطي، تح: علي محمّد عمر، ط:1 (1396هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة.

188 – **طرق الاستدلال ومقدّماتها عند المناطقة والأصوليّين**، يعقوب بن عبد الوهّاب الباحسين، ط:2 (1422هـ/2001م)، مكتبه الرّشد للنّشر والتّوزيع، الريّاض، المملكة العربيّة السّعودية.

189 – **العِبَر، وديوان المبتدأ والخبر، في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر**، عبد الرحمن بن خلدون، ط:1 (1401هـ/1981م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

190 – **العقد الثّمين في تاريخ البلد الأمين**، محمّد بن أحمد الحسنيُّ الفاسي، تح: محمّد عبد القادر عطا، ط:1 (1998م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

191 – **العقل والاستدلال العقليُّ عند المتكلّمين**، تيسير احميد الرّكابي، ط:1 (2017م)، دار الرّافدين، بيروت، لبنان.

192 – **العقليّ في التّفسير: دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة**، نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه ط:3 (1996م)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان.

193 – **العقيدة النّظاميّة في الأركان الإسلاميّة**، عبد الملك الجويني، تح: محمّد زاهد الكوثري، ط: (1412هـ/1992م)، المكتبة الأزهريّة للتّراث، القاهرة، مصر.

194 – **علم أصول الفقه من التّدوين إلى نهاية القرن الرّابع الهجري: دراسة تاريخيّة استقرائيّة تحليليّة**، أحمد بن عبد الله بن محمّد الضّويحي، ط: (1427هـ/2006م)، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، المملكة العربيّة السّعوديّة.

195 – علم أصول الفقه: حقيقته، ومكانته، وتاريخه، ومادّته، عبد العزيز الرّبيعة، ط:1 (1416هـ/1996م)، نشر المؤلّف، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

196 – عوارض الأهليّة المؤثّرة في المسؤوليّة الجنائيّة، صالح سعود آل علي، ط:1 (1432هـ/2011م)، العبيكان للنّشر، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

197 – العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرّائي، ط: (د س ط)، دار ومكتبة الهلال.

198 – غاية النّهاية في طبقات القرّاء، محمّد ابن الجزري، تح: ج برجستراسر، ط:1 (1427هـ/2006م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

199 – غريب الحديث، ابن سلّام، تح: محمّد عبد المعيد خان، ط: 1 (1384هـ/1964م)، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد، الدّكن.

200 – غريب القرآن، عياض بن موسى اليحصبي، ط: (2010م)، دار المنهل.

201 – غياث الأمم في التياث الظّلم، عبد الملك الجويني، تح: عبد العظيم الدّيب، ط:2 (1401هـ)، مكتبة إمام الحرمين، قطر.

202 – فتح الرّحمن شرح لقطة العجلان، زكريّا الأنصاري، تح: عدنان علي بن شهاب الدّين، ط:1 (1434هـ/2013م)، دار النّور المبين للدّراسات والنّشر، عمّان، الأردن.

203 – الفتح المبين في طبقات الأصوليّين، مصطفى المراغي، ط:2 (1394هـ/1974م)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

204 – الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة النّاجية، عبد القاهر البغدادي، ط:2 (1977م)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

205 – الفروق اللّغويّة، أبو هلال العسكري، تح: محمّد إبراهيم سليم، ط: (د س ط)، دار العلم والثّقافة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر.

206 – الفصول في الأصول، أحمد بن علي الجصّاص، تح: عجيل سالم النّشمي، ط:2 (1414هـ/1994م)، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت.

207 – الفقه الإسلاميّ بين الأصالة والتّجديد، يوسف القرضاوي، ط: 1 (1419هـ/1999م)، مكتبة وهبة، القاهرة.

208 – فضائل القرآن، جعفر بن محمّد الفريابي، تح: يوسف عثمان فضل الله جبريل، ط: (1409هـ/1989م)، مكتبة الرّشد، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

209 – الفقيه والمتفقّه، الخطيب البغدادي، تح: عبد الرّحمن عادل بن يوسف الغرّازي، ط:2 (1421هـ)، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السّعوديّة.

210 – الفكر الإسلاميّ في تطوّره، محمّد البهي، ط:2 (1401هـ/1981م)، دار التّضامن للطّباعة، مصر.

211 – الفكر الاصوليّ: دراسة تحليليّة نقديّة، عبد الوهاب أبو سليمان، ط:1 (1403هـ/1983م)، دار الشّروق للنّشر والتّوزيع والطّباعة، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة.

212 – الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمّد الحجويُّ الثّعالبي، ط:1 (1416هـ/1995م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

213 – الفكر المقاصديُّ عند الإمام مالك وعلاقته بالمناظرات الأصوليّة والفقهيّة في القرن الثّاني الهجري، محمّد العسري، ط: (2008م)، مركز التّراث الثّقافي المغربي، الدّار البيضاء، المغرب.

214 – الفهرست، ابن النّديم، تح: إبراهيم رمضان، ط:2 (1417هـ/1997م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

215 – فوات الوفيّات، محمّد بن شاكر صلاح الدّين، تح: إحسان عباس، ط:1 (ج1: 1973م، ج 2 و3 و4: 1974م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

216 – فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثّبوت، محبّ الله بن عبد الشّكور، ط:1 (1423هـ/2002م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

217 – الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة، محمّد عبد الحيّ اللّكنوي، وبهامشه: التّعليقات السنيّة على الفوائد البهيّة للمؤلف نفسِه، ط:1 (1324هـ)، مطبعة السّعادة، مصر.

218 – في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرّحمن، ط: 2 (2000م)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المملكة المغربيّة، بيروت، لبنان.

219 – فيض القدير شرح الجامع الصغير عبد الرّؤوف المناوي، ، ط:1 (1356هـ)، طبعة المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر.

220 – القانون في الطّب، الحسين بن عبد الله بن سينا، ط:1 (1420هـ/1999م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

221 – قضايا التّجديد، نحو منهج أصولي، التّرابي حسن، ط: (د س ط)، معهد البحوث والدّراسات الاجتماعيّة.

222 – قضيّة تجديد أصول الفقه، علي جمعة، ط: (1414هـ/1993م)، دار الهداية، مصر.

223 – قلادة النّحر في وفيّات أعيان الدّهر، الطّيب بن عبد الله بن علي بامخرمة الهِجراني، ط:1 (1428هـ/2008م)، دار المنهاج، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة.

224 – الكافية في الجدل، عبد الملك الجويني، تح: فوقية حسين محمود، ط: (1399هـ/1979م)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، مصر.

225 – كتاب الزّهد الكبير، أبو بكر البيهقي، تح: عامر أحمد حيدر، ط:3 (1996م)، مؤسّسة الكتب الثّقافية، بيروت، لبنان.

226 – الكتاب، سيبويه، تح: عبد السّلام هارون، ط:3 (1408هـ/1988م)، مكتبة الخانجي، القاهرة.

227 – كشّاف اصطلاحات الفنون، محمّد بن علي التّهانوي، تح: علي دحروج، ط:1 (1996م)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.

228 – الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، جار الله الزّمخشري ط:3 (1407هـ/1987م)، دار الريّان للتّراث، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت.

229 – كشفُ الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجّي خليفة، ط: (1941م)، مكتبة المثنى، بغداد، العراق.

230 – الكلّيّات، أيّوب بن موسى الكفويّ، تح: عدنان درويش، محمّد المصري، ط2: (1419هـ/1998م)، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت، لبنان.

231 – اللّباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير، ط: (1357هـ)، دار القدسي، القاهرة.

232 – اللّمع في العربيّة، عثمان بن جنّي، ، تح: فائز فارس، ط:1 (1972م)، دار الكتب الثّقافيّة، الكويت.

233 – مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، محمّد أبو زهرة، ط:2 (د س ط)، دار الفكر العربي.

234 – مجملُ اللّغة، أحمد ابن فارس، تح: زهير عبد المحسن سلطان، ط:2 (1406هـ/1986م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

235 – محاولات التّجديد في أصول الفقه ودعواته: دراسة وتقويما، هزّاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، ط:1 (1429هـ/2008م)، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض.

236 – المحاولات التّجديديّة المعاصرة في أصول الفقه: دراسة تحليليّة، وصفي عاشور أبو زيد، ط:1 (1430هـ/2009م)، صوت القلم العربي، مصر.

237 – المحصول في شرح صفوة الأصول، عبد العزيز بن ريس الرّيس، ط:1 (1437هـ)، دار البرازي، سوريا، دار الإمام مسلم، المدينة المنوّرة.

238 – المحصول، فخر الدّين الرّازي، تح: طه جابر العلواني، ط: (1418هـ/1997م)، مؤسّسة الرّسالة.

239 – محك النّظر في المنطق، أبو حامد الغزالي، تح: أحمد فريد المزيدي، ط: (د س ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

240 – المحكم والمحيط الأعظم، عليّ بن إسماعيل بن سيده، تح: عبد الحميد هنداوي، ط:1 (1421هـ/2000م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

241 – المحيط في اللّغة، إسماعيل بن عبّاد، تح: محمّد حسن آل ياسين، ط:1 (1414هـ/1994م)، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

242 – مختار الصّحاح، زين الدّين الرّازي، تح: يوسف الشّيخ محمّد، ط:5 (1420هـ/1999م)، المكتبة العصريّة، بيروت، الدّار النموذجيّة، صيدا.

243 – المختصر في أخبار البشر، إسماعيل ابن كثير الدّمشقي، ط:1 (د س ط)، المطبعة الحسينيّة المصريّة، مصر.

244 – المخصّص، عليّ بن إسماعيل بن سيده، تح: خليل إبراهيم جفال، ط:1 (1417هـ/1996م)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان.

245 – مدارج السّالكين ابن القيّم الجوزيّة، ، بشرح وتعليق: محمّد رشيد رضا (1354هـ)، ط:1 (1332هـ)، طبعة مطبعة المنار، مصر.

246 – مدرسة المتكلّمين ومنهجُها في دراسة أصول الفقه، مسعود فلوسي، ط:1 (1425هـ/2004م)، مكتبة الرّشد ناشرون، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

247 – المدوّنة، سحنون، ط:1 (1415هـ/1994م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

248 – مذاهب الإسلاميّين: المعتزلة– الأشاعرة– الإسماعيليّة– القرامطة– النّصيريّة، عبد الرّحمن بدوي، ط: (أفريل 1997م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

249 – مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزّمان، عبد الله بن أسعد اليافعي، ط:1 (1417هـ/1997م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

250 – مراصد الاطّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، عبد المؤمن بن شمائل القطيعي، ط:1 (1412هـ)، دار الجيل، بيروت، لبنان.

251 – المسالك والممالك، إبراهيم بن محمّد الاصطخري، ط: (2004م)، دار صادر، بيروت.

252 – المسالك والممالك، عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، تح: جمال طلبة، ط:1 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

253 – المسالك والممالك، عبيد الله بن عبد الله ابن خرداذبة ، ط: (1989م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

254 – المسائل البصريّات، أبو عليّ الفارسي، تح: محمّد الشّاطر أحمد محمّد أحمد، ط:1 (1405هـ/1985م)، مطبعة المدني.

255 – المستدرك على الصّحيحين، الحاكم تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط:1 (1411هـ/1990م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

256 – المستصفى، أبو حامد الغزالي، تح: تحقيق: محمد عبد السّلام عبد الشّافي، ط:1 (1413هـ/1993م)، دار الكتب العلميّة.

257 – المسند، أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، ط: 1 (1421هـ/2001م)، مؤسّسة الرّسالة.

258 – المسوّدة في أصول الفقه، آل تيمية، عبد السّلام بن تيمية، عبد الحليم بن تيمية، أحمد بن تيمية، تح: محمد محيي الدّين عبد الحميد، ط: (د س ط)، مطبعة المدني، القاهرة.

259 – المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، أحمد بن محمّد الفيّومي، ط: (د س ط)، المكتبة العلميّة، بيروت، لبنان.

260 – معالم منهجيّة في تجديد خطاب الفقه وأصوله، مسعود صبري، ط:1 (1435هـ/2015م)، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت.

261 – معايير الجودة البحثيّة في الرّسائل الجامعيّة؛ الأسس العلميّة بالتّطبيق والتّمثيل لوضع الخطّة، رياض عثمان، ط:1 (2014م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

262 – معجم البلدان، ياقوت الحموي، ط:2 (1995م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

263 – معجم الجموع في اللّغة العربيّة، أدما طربيه، ط: 1 (2003م)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

264 – معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلّمون، اللّاهوتيّون، المتصوّفون)، جورج طرابيشي، ط:3 (2006م)، دار الطّليعة، بيروت، لبنان.

265 – المعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة واللّاتينيّة، جميل صليبيا، ط: (1982م)، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان.

266 – المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ط: (2007م)، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر.

267 – المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطّبراني، تح: حمدي بن عبد المجيد، ط:1 (1431هـ/2010م)، مؤسّسة الرّيان، بيروت، لبنان.

268 – معجم المصنّفين، التّونكي، ط: (1344هـ)، مطبعة وزنكوغراف طبّارة، بيروت.

269 – معجم المفسّرين: من صدر الإسلام وحتّى العصر الحاضر، عادل نويهض، ط:3 (1409هـ/1988م)، مؤسّسة نويهض الثّقافية للتّأليف والتّرجمة والنّشر، بيروت، لبنان.

270 – **معجم المؤلّفين**، عمر رضا كحالة، ط: (د س ط)، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.

271 – **المعجم الوسيط**، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة: (إبراهيم مصطفى، أحمد الزّيّات، حامد عبد القادر، محمّد النّجار)، ط: (د س ط)، دار الدّعوة، استنبول، تركيا.

272 – **معجم لغة الفقهاء**، محمّد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي، ط:2 (1408هـ/1988م)، دار النّفائس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان.

273 – **معرفة السنن والآثار**، أبو بكر البيهقي، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، ط:1 (1412هـ/1991م)، جامعة الدّراسات الإسلاميّة، كراتشي، باكستان، دار قتيبة، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، دمشق، دار الوفاء، المنصورة، القاهرة.

274 – **معرفة أنواع علوم الحديث**، ابن الصّلاح، تح: نور الدّين عتر، ط: (1406هـ/1986م)، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

275 – **معرفة علم الخلاف الفقهي: قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي**، زكريّا عبد الرّزّاق المصري، ط:1 (1990م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

276 – **المعرفة والتّاريخ**، رواية: عبد الله بن جعفر، تأليف: يعقوب الفسوي، تح: أكرم ضياء العمري، ط:1 (1393هـ/1974م)، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق.

277 – **المُعلم بفوائد مسلم**، أبو عبد الله المازري، تح: محمّد الشّاذلي النّيفر، ط:2 (1987م)، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس.

278 – **معيار العلم في فنّ المنطق**، أبو حامد الغزالي، تح: سليمان دنيا، ط: (1969م)، دار المعارف، مصر.

279 – **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيّة والأندلس والمغرب**، أحمد بن يحيى الونشريسي، إخراج جماعة من الفقهاء بإشراف محمّد حجّي، ط: (1401هـ/1981م)، نشرُ وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، المغرب.

280 – **المغرب في ترتيب المعرب**، ناصر بن عبد السّيّد بن عليّ المطرزي، ط: (د س ط)، دار الكتاب العربي، بيروت.

281 – **مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب**، ابن هشام، تح: مازن المبارك، ومحمّد عليّ حمد الله، ط:6 (1985م)، دار الفكر، دمشق، سوريا.

282 – **مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة**، السّيوطي، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط:3 (1407هـ/1987م)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

283 – مفتاح السّعادة، طاش كبرى زادة، ط:1 (1405هـ/1985م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

284 – المفردات في غريب القرآن، الرّاغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الدّاودي، ط:1 (1412هـ)، دار القلم، الدّار الشّاميّة، دمشق، بيروت، سوريا، لبنان.

285 – مقاييس اللّغة، ابن فارس، ، تح: زهير عبد المحسن سلطان، ط:2 (1406هـ/1986م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

286 – من الفوائد المنتقاة العوالي الحسان، تح: أبو إسحاق الحويني، السّمرقندي، ط:1 (1418هـ/1997م)، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، مصر، مكتبة الخراز، جدّة.

287 – مناظرات ومحاورات فقهيّة وأصوليّة، مولود السّريري، ط:1 (2005م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

288 – مناقب الإمام الشّافعيّ، فخر الدّين الرّازي، تح: أحمد حجازي السّقا، ط1: (1406هـ/1996م)، مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة، مصر.

289 – المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرّأي في التّشريع الإسلامي، فتحي الدّريني، ط:2 (1405هـ/1985م)، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، دمشق، سوريا.

290 – مناهج البحث عند مفكّريّ الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي، علي سامي النّشار، ط:1 (1367هـ/1947م)، دار الفكر العربي.

291 – مناهج البحث في العلوم الإنسانيّة، محمود أحمد درويش، ط: (2018م)، مؤسسة الأمّة العربيّة للنّشر والتّوزيع.

292 – مناهج البحث وقواعد التّأليف، حبيبة أبو زيد، ط:1 (2021م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

293 – المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج بن الجوزي، تح: محمّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط:1 (1412هـ/1992م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

294 – المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، تح: محمّد حسن هيتو، ط:3 (1419هـ/1998م)، دار الفكر المعاصر،بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا.

295 – منطق الاستقراء: المنطق الحديث، إبراهيم مصطفى إبراهيم، ط: (1999م)، منشأة المعارف، الإسكندريّة، مصر.

296 – المنطق عند الفارابي، أبو نصر الفارابي، تح: رفيق العجم، ط: (1985م)، دار المشرق، بيروت، لبنان.

297 – المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج، النّووي، ط:2 (1392هـ)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان.

298 – المنهاج في ترتيب الحجاج، الباجي، تح: عبد المجيد تركي، ط:3 (2000م/2001م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

299 – منهج الاستقراء في الفكر الإسلاميّ: أصوله وتطوّره، عبد الزّهرة البندر، ط:1 (1413هـ/1992م)، دار الحكمة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، لندن.

300 – منهج الإسلام العلميّ في دعوة الرّسل، عطية محمد شعبان، ط:1 (1418هـ/1997م)، دار البشير، طنطا، مصر.

301 – منهج البحث العلميّ، وإجراءاته، ومستوياته، محمد طه محمد بدوي، ط: (د س ط)، المكتب العربيّ الحديث.

302 – منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، عثمان علي حسن، ط:1 (1420هـ/1999م)، دار إشبيليا للنّشر والتّوزيع، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

303 – منهج الخلاف والنّقد الفقهيّ عند الإمام المازري، عبد الحميد عشّاق، ط:1 (1426هـ/2005م)، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، الإمارات العربيّة المتّحدة.

304 – منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة –عرض ونقد–، أحمد بن عبد اللّطيف بن عبد الله آل عبد اللّطيف، ط:1 (1414هـ/1993م)، مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة.

305 – منهجيّة الامام محمّد بن إدريس الشّافعيّ –رحمه الله– في الفقه وأصوله: تأصيل وتحليل، عبد الوهّاب أبو سليمان، ط:1 (1420هـ/1999م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

306 – المنية والأمل في شرح الملل والنّحل، أحمد بن يحيى بن المرتضى، تح: محمّد جواد مشكور، ط:2 (1410هـ/1990م)، دار النّدى، بيروت، لبنان.

307 – الموافقات، أبو إسحاق الشّاطبي، تح: عبد الله درّاز، ط: (1995م)، المكتبة التّجاريّة، القاهرة، مصر.

308 – الموافقات، الشّاطبي، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، ط: (1418هـ/1997م)، دار ابن عفّان.

309 – المواقف، عبد الرّحمن بن أحمد الإيجي، تح: عبد الرّحمن عميرة، ط:1 (1417هـ/1997م)، دار الجيل، لبنان، بيروت.

310 – موسوعة الفرق الإسلاميّة، محمّد جواد مشكور، ط: (1995م)، مجمّع البحوث الاسلاميّة للدّراسات والنّشر.

311 – الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، ط:2 (1404هـ/1983م)، الكويت.

312 – الموسوعة الميسّرة في تراجم أئمّة التّفسير والإقراء والنّحو واللّغة: من القرن الأوّل إلى المعاصرين، مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم، وليد بن أحمد الحسين الزّبيري، إيّاد بن عبد اللّطيف القيسي، مصطفى بن قحطان الحبيب، بشير بن جواد القيسي، عماد بن محمّد البغدادي، ط:1 (1424هـ/2003م)، مجلة الحكمة، مانشستر، بريطانيا.

313 – موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّد بن عليّ التّهانوي، تح: علي دحروج، ط:1 (1996م)، مكتبة لبنان ناشرون.

314 – الموطّأ، مالك بن أنس، رواية: أبي مصعب الزّهري المدني، تح: بشّار عوّاد معروف، محمود محمّد خليل، ط: 1 (1414هـ/1991م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

315 – الموطّأ، مالك بن أنس، رواية: أبي مصعب الزّهري، تح: بشّار عوّاد معروف، محمود محمّد خليل، ط:1 (1412هـ/1991م)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

316 – مؤلّفات مصطفى لطفي المنفلوطي الكاملة الموضوعة، مصطفى لطفي المنفلوطي، مجلّد: النّظرات، العبرات، القسم الأوّل: النّظرات، ط: (1404هـ/1984م)، دار الجيل، بيروت، لبنان.

317 – ميزان الأصول في نتائج العقول، محمّد بن أحمد السّمرقندي، تح: محمّد زكي عبد البرّ، ط:1 (1404هـ/1984م)، مطابع الدّوحة الحديثة، قطر.

318 – نثر الورود شرح مراقي السّعود، محمّد الأمين الشّنقيطي، تح: علي بن محمّد العمران، ط:5 (1441هـ/2019م)، دار عطاءات العلم، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

319 – النّسخ عند الأصوليّين، علي جمعة، ط:1 (فبراير 2005م)، شركة نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

320 – نشر البنود في شرح مراقي السّعود، عبد الله بن إبراهيم الشّنقيطي، ط: (د س ط)، مطبعة فضالة، المغرب.

321 – نظريّة النّقد الأصولي: نظريّة النّقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي، الحسّان شهيد، ط:1 (2012م)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا.

322 – نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمّد معوّض، ط:1 (1416هـ/1995م)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة.

323 – نقائض جرير والأخطل، أبو تمّام، ط:1 (1922م)، المكتبة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

324 – النّقد العقائدي، عبد الكريم بلبل، ط:1 (2018م)، مركز الكتاب الاكاديمي.

325 – النّكت في إعجاز القرآن، عليّ بن عيسى الرّماني، تح: محمّد خلف الله، محمّد زغلول سلام، ط: 3 (1976م)، دار المعارف، مصر.

326 – نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك الجويني، تح: عبد العظيم الدّيب، ط:1 (1428هـ/2007م)، دار المنهاج.

327 – نهاية الوصول في دراية الأصول، صفيّ الدّين الأرمويّ، تح: صالح بن سليمان اليوسف، سعد بن سالم السّويح، ط:1 (1416هـ/1996م)، المكتبة التّجاريّة، مكّة المكرّمة.

328 – النّهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، تح: طاهر أحمد الزّاوي، محمود محمّد الطّناحي، ط: (1399هـ/1979م)، المكتبة العلميّة، بيروت.

329 – الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ط:6 (1981)، مؤسّسة قرطبة.

330 – الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن الواحدي، تح: صفوان عدنان داوودي، ط:1 (1415هـ)، دار القلم، الدّار الشّاميّة، دمشق، بيروت.

331 – الوجيز في أصول استنباط الأحكام في الشّريعة الإسلاميّة، محمّد عبد اللّطيف صالح الفرفور، ط:2 (1423هـ/2002م)، دار البشائر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا.

332 – الورقات في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، تح: حايف النّبهان، ط:1 (1435هـ/2014م)، دار الظّاهريّة للنّشر والتّوزيع، الجهراء، الكويت.

333 – الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، محمّد أبو شهبة، ط:1 (1427هـ/2006م) مكتبة السنّة، القاهرة، مصر.

334 – وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلّكان، ط: (د س ط)، تح: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان.

335 – وفيّات الأعيان، وأنباء أبناء الزّمان، شمس الدّين بن خلّكان، تح: إحسان عبّاس، ط: (1900م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

ثالثا: المقالات العلميّة

1 – الاختلاف اللّغويّ وأثره في بناء الأحكام الشّرعيّة، أحمد عليّ زواوي، مجلّة الشّهاب، عدد: 5، بتاريخ: (ديسمبر 2016م).

2 – الإمام الشّافعي وأثره في منهج الفكر السّليم، محمّد سعيد رمضان البوطي، (2012/03/13م)، موقع نسيم الشّام، اطّلع عليه بتاريخ: (2019/3/4م)، رابط الموقع: www.naseemalsham.com

3 – **الإمام علي بن اسماعيل الأبياريُّ**، اسماعيل النّاجي مولاي، نُشر: (12أكتوبر 2019)، مركز روافد للدّراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسّط، تاريخ الاطّلاع: (14-04-2020م)، https://rawafedcenter.or.

4 – **بحوث مؤتمر علوم الشّريعة في الجامعات: الواقع والطموح**، فتحي حسن ملكاوي، و: محمّد عبد الكريم أبوسل، (23-26 أوت 1994)، عمّان، المملكة الهاشميّة الأردنيّة ط:1 (نوفمبر 1995م)، بحث: محمّد دسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه.

5 – **التّداخلية بين العلوم في التّراث العربي، مجلّة المعيار**، محمّد بن عمر، جامعة الأمير عبد القادر، عدد: 40، بتاريخ: (2015/11/27م).

6 – **الخلاف في أقلّ الجمع وأكثره بين النّحويّين والأصوليّين: أسبابُه ودوافعه**، خضراء سالم سلامة العطوي، مجلّة كليّة اللّغة العربيّة بإيتاي البارود، جامعة الأزهر، العدد: 35، الإصدار: 2، بتاريخ: أكتوبر 2022.

7 – **الدّرس اللّغويّ عند الأصوليّين**، محمّد بن عمر، (2014/02/11م)، موقع مركز نماء للبحوث والدّراسات ، تاريخ الاطّلاع عليه: (2017/06/15م)، https://nama-center.com.

8 – **كتاب البرهان للإمام للجوينيّ، وعناية المالكيّة به**، حسين ماني سعادة، مجلّة الدّراسات الإسلاميّة، المجلّد: 5، الرّقم:9، بتاريخ: (20-06-2017 م).

9 – **المتكلّمون وأصول الفقه: قراءة جدليّة في العلاقة بين علمي الأصول والكلام**، قطب سانو، مجلّة إسلاميّة المعرفة، مجلّد 3، عدد 9، تاريخ: (01/07/1997).

10 – **المؤلّفات الأصوليّة لإمام الحرمين الجوينيّ في كتابات المالكيّة؛ كمظهر للتّواصل العلميّ بين المذاهب الفقهية**، إدير محمّد مشنان، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، المجلّد: 2، العدد: 32، بتاريخ: (13/12/2018).

11 – **نظريّة النّقد عند الأصوليّين**، حمزة العيدلي، نور الدّين صغيري، مجلّة المعيار، مجلّد24، عدد52، سنة: (2020م).

6 – فهرس الموضوعات

العنوان	الصفحة
همسات إهداء	
شكر وتقدير	
إشراقات	
المقدّمة	أ–ق
تساؤلات الدّراسة	ب
الفرضيّات	د
أسباب اختيار الموضوع	هـ
أهمّيّة الدّراسة	و
أهداف الدّراسة ومقاصد البحث	ز
أدبيّات البحث ودراسات من سبق	ز
الصّعوبات والعقبات	ل
المنهج المتّبع	م
التزامات الدّراسة ورموزها ومصطلحاتها	ن
الخطّة إجمالا	ق
الخطّة تفصيلا	ق
الفصل التّمهيدي	21

تمهيد	22
المبحث الأوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري، والإمام الجويني	23
تمهيد	24
المطلب الأوّل: التّعريف بالشّيخ الأبياري	24
أوّلا: اسمُه ولقبه وكُنيته ونسبتُه	25
ثانيا: نسبتُه	25
ثالثا: مولده ونشأته	28
رابعا: مذهبه في الأصول والفروع والسّلوك	29
خامسا: شيوخه وتلامذته ومكانته العلميّة	32
المطلب الثّاني: التّعريف بالإمام الجويني	36
أوّلا: اسمه ونسبته وولادته	37
ثانيا: نشأته ومذهبُه	41
ثالثا: مذهبه في الأصول والفروع والسّلوك	44
رابعا: شيوخه وتلامذته ومكانته العلميّة	47
خامسا: مصنّفاته ووفاته	49
المبحث الثّاني: التّعريف بالشّرح والأصل المشروح	51
تمهيد	52
المطلب الأوّل: التّعريف بـ: (التّحقيق والبيان)	52

أوّلا: اسم الكتاب ودواعي التّأليف	**52**
ثانيا: الملامح الأسلوبيّة عند الأبياري	**54**
ثالثا: المنهج العامّ في الكتاب	**56**
رابعا: نقد كتاب (التّحقيق والبيان)	**58**
خامسا: أصول الكتاب ومصادرُه	**60**
سادسا: القيمة العلميّة للكتاب، وأثره في البحث الأصولي	**61**
المطلب الثّاني: التّعريف بالأصل المشروح	**63**
أوّلا: اسم الكتاب ونسبته	**63**
ثانيا: منهجه العامّ في الكتاب	**67**
ثالثا: الخصائص الأسلوبيّة	**68**
خامسا: أصول الكتاب ومصادرُه	**72**
سادسا: القيمة العلميّة للكتاب وأثره في البحث الأصولي	**73**
الفصل الأوّل: الاعتراض الأصوليّ تنظيرا	**76**
تمهيد	**77**
المبحث الأوّل: التّعريف بالاعتراض الأصولي وبيان ثمرته	**78**
المطلب الأوّل: الاعتراض في جذور اللّسان العربي	**79**
المطلب الثّاني: المطلب الثّاني: (الاعتراض) في الاصطلاح	**81**
المطلب الثّالث: تعريف الاعتراض الأصولي	**85**

المطلب الرّابع: ثمرة الاعتراض الأصولي	86
المبحث الثّاني: بعض المصطلحات المقاربة للاعتراض	89
تمهيد	90
المطلب الأوّل: الاعتراضات والمخالفات	90
المطلب الثّاني: الاعتراضات والتعقّبات	94
المطلب الثّالث: الاعتراضات والاستدراكات	98
المطلب الرّابع: الاعتراضات والنّقد الأصولي	102
المبحث الثّالث: نشأة الاعتراض الأصولي	105
تمهيد	106
المطلب الأوّل: جهود البحث العلميّ في موضوع تاريخيّة الاعتراض الأصولي	106
المطلب الثّاني: الاعتراض الأصوليّ في البدايات الأولى لعلم الأصول	109
المطلب الثّالث: الاعتراض الأصوليّ في مدوّنات الإمام الشّافعي	115
المطلب الرّابع: تطوّر الاعتراضات الأصوليّة بعد الإمام الشّافعي	119
المبحث الرّابع: أسباب ظهور الاعتراض الأصولي	122
تمهيد	123
المطلب الأوّل: الاختلاف في المناهج الأصوليّة	123
المطلب الثّاني: الاختلاف في المرجعيّة المذهبيّة الفروعيّة	128
المطلب الثّالث: طبيعة ميدان الاعتراض وشخصيّة المعترض	129

المطلب الرّابع: الاختلاف في مسائل الدّخيل على قضايا الأصيل	132
المبحث الخامس: أدوات الاعتراض الأصولي	136
تمهيد	137
المطلب الأوّل: الاعتراض بالدّليل النّقلي	137
المطلب الثّاني: الاعتراض بالنّظر العقلي	139
المطلب الثّالث: الاعتراض بالأصل اللّغوي	143
المطلب الرّابع: الاعتراض بالمناهج والأصول	146
المبحث السّادس: أثر الاعتراض في الفكر الأصولي	149
تمهيد	150
المطلب الأوّل: إثراء الدّرس الأصولي	150
المطلب الثّاني: تضييق دائرة الخلاف	153
المطلب الثّالث: تجديد الدّرس الأصولي	156
المطلب الرّابع: صياغة العقل النّقدي الأصولي	159
الفصل الثّاني: منهج الشّيخ في الاعتراضات	163
تمهيد	164
المبحثُ الأوّل: أنواع الاعتراضات عند الشّيخ	165
تمهيد	167
المطلب الأوّل: من حيث قوّة الاعتراض وضعفُه	167

المطلب الثّاني: أنواعها من حيث المحلّ المعترَض عليه من كلام الإمام	169
المطلب الثّالث: أنواعها من حيث ميدانُ الاعتراض ومجاله	172
المطلب الرّابع: أنواعها من حيث روافده في الاعتراض	177
المبحث الثّاني: منهج الشّيخ في عرض وسط النّزاع الاعتراضي	179
تمهيد	180
المطلب الأوّل: أسلوب الشّيخ في الاعتراض	180
المطلب الثّاني: تحديد محلّ النّزاع الأعتراضي	184
المطلب الثّالث: ألفاظ محلّ النّزاع الاعتراضي	185
المطلب الرّابع: تصوير وتحرير محلّ النّزاع الاعتراضي	187
المبحثُ الثّالث: منهج الأبياريّ في الاستدلال على الاعتراض	193
تمهيد	194
المطلب الأوّل: استقراء الأدلّة	194
المطلب الثّاني: تعقّب الأدلّة	199
المطلب الثّالث: تكثير الأدلّة	201
المطلب الرّابع: استثمار قواعد علم المنطق والجدل في الاستدلال للنّزاع لاعتراضي	205
المبحث الرّابع: مصادر الاعتراض عند الإمام الأبياري	209
تمهيد	210
المطلب الأوّل: البِنية العلميّة للشّيخ	210

المطلب الثّاني: الغزالي وكتابُه: (البُرهان)	215
المطلب الثّالث: المازريّ وكتابُه: (إيضاح المحصول)	218
المطلب الرّابع: القاضي الباقلّاني	221
المبحث الخامس: مرتكزات الاعتراض عند الإمام الأبياري	224
تمهيد	225
المطلب الأوّل: مرتكزات راجعة إلى أساس الاعتراض	225
المطلب الثّاني: مرتكزات راجعة إلى منهج الاعتراض	226
المطلب الثّالث: مرتكزات راجعة إلى أدوات الاعتراض	229
المطلب الرّابع: مرتكزات راجعة إلى أدب الاعتراض	230
المبحث السّادس: اعتراضات الشّيخ بين دعوى التّحامل والإجحاف وتجلّيات التّفاعل والإنصاف	234
تمهيد	235
المطلب الأوّل: تقرير دعوى التّحامل والإجحاف	236
المطلب الثّاني: دواعي التّناغم والإنصاف	238
المطلب الثّالث: تجلّيات التّناغم الإنصاف	240
الفصل الثّالث: مثارات الاعتراض عند الشّيخ	245
تمهيد	246
المبحث الأوّل: ما بناه الشّيخ على خطأ الإمام وغلطه	249

تمهيد	250
المطلب الأوّل: حقيقة الأحكام الشّرعيّة	251
المطلب الثّاني: جموع القلّة والكثرة	253
المطلب الثّالث: مذهب السّمنيّة في الخبر المتواتر	256
المطلب الرّابع: دلالة الشّرط	257
المطلب الخامس: مذهب مالك في الاستصلاح	261
المبحث الثّاني: ما بناه الشّيخ على وهم الإمام	265
تمهيد	266
المطلب الأوّل: التّكليف في النّدب والكراهة	267
المطلب الثّاني: صيغُ العامّ إذا تطرّق إليها التّخصيص	269
المطلب الثّالث: رواية المستور	271
المطلب الرّابع: تعارض العموم مع القياس	272
المبحث الثّالث: ما بناه الشّيخ على تناقض الإمام	275
تمهيد	276
المطلب الأوّل: توقّف الواجب على الوعيد	277
المطلب الثّاني: مقتضى صيغة الأمر	278
المطلب الثّالث: تخصيص الصّيغة الظّاهرة في العموم	280
المطلب الرّابع: تعارض الظّاهر مع القياس	281

المطلب الخامس: مراتب القياس	283
المطلب السّادس: تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس	283
المبحث الرّابع: ما بناه الشّيخ على دعوى الإمام	285
تمهيد	286
المطلب الأوّل: إطلاقات مصطلح القياس	286
المطلب الثّاني: انقراض العصر في الإجماع الظّنّي	287
المطلب الثّالث: خلوّ الوقائع عن الأحكام	288
المطلب الرّابع: تعارض الظّواهر إذا ورد أحدها على سبب خاص المطلب	289
الخامس: أسدّ المذاهب في أبواب القياس	290
المبحث الخامس: ما بناه الشّيخ على غفلة الإمام	291
تمهيد	292
المطلب الأوّل: مذهب القاضي في اقتضاء الأمر الفور	292
المطلب الثّاني: الصّلاة في الدّار المغصوبة	295
المطلب الثّالث: هل العبرة بعموم اللّفظ أم بخصوص السّبب	296
المطلب الرّابع: اجتماع العلل في الحكم الواحد	299
المبحث السّادس: ما بناه على الخلل أو اللّبس في تقرير الإمام	302
تمهيد	303
المطلب الأوّل: حدّ الفقه والعلم	303

المطلب الثّاني: إثبات الكلام النّفسي	**305**
المطلب الثّالث: حكم صيغة الاستثناء مع المستثنى منه	**306**
المطلب الرّابع: إثبات مسلك النّقض في إبطال العلّة	**308**
المطلب الخامس: هل الأمر بالشّيء نهي عن ضدّه	**311**
المبحث السّابع: ما بناه الشّيخ على ضعف تقرير الإمام	**312**
تمهيد	**313**
المطلب الأوّل: اللّفظ العامّ قبل دخول وقت العمل به	**313**
المطلب الثّاني: : عصمة النّبيّ عن الصّغائر	**315**
المطلب الثّالث: قبول رواية الصّبي	**316**
المطلب الرّابع: إفادة المتواتر المستند إلى النّظر العلم	**317**
المطلب الخامس: نقد الحنفيّة في منع القياس في الحدود والكفّارات والتّقديرات والرّخص	**319**
خاتمة الدّراسة	**322**
الفهارس العامّة	**327**
فهرس الآيات القرآنيّة	**328**
فهرس الأخبار والآثار	**337**
فهرس الأعلام	**340**
فهرس الشّواهد الشعريّة	**344**
فهرس المصادر والمراجع	**346**

فهرس الموضوعات	372

الملخص

إذا كان الإمام الجويني وكتابه البرهان من أعمدة وأمهات كتب أصول الفقه، فإن المالكية كانوا من أوائل من تصدّى لشرحه والتعليق عليه ونقده وتحقيق مسائله. ويُعَدّ الإمام الأبياري من أبرز هؤلاء العلماء.
وتتناول هذه الدراسة الاعتراضات الأصولية للإمام الأبياري على الإمام الجويني من خلال كتابه التحقيق والبيان في شرح البرهان، حيث يُعَدّ هذا الشرح موسوعة نقدية حافلة بالمراجعات والتعقيبات على المقررات الأصولية عند الجويني.

الكلمات المفتاحية

الأبياري؛ الجويني؛ البرهان؛ التحقيق والبيان؛ أصول الفقه؛ الاعتراضات؛ النقد؛ المخالفات؛ التعقبات؛ المالكية.

تاريخ المناقشة 2026/04/09

بتقدير مشرف جدا